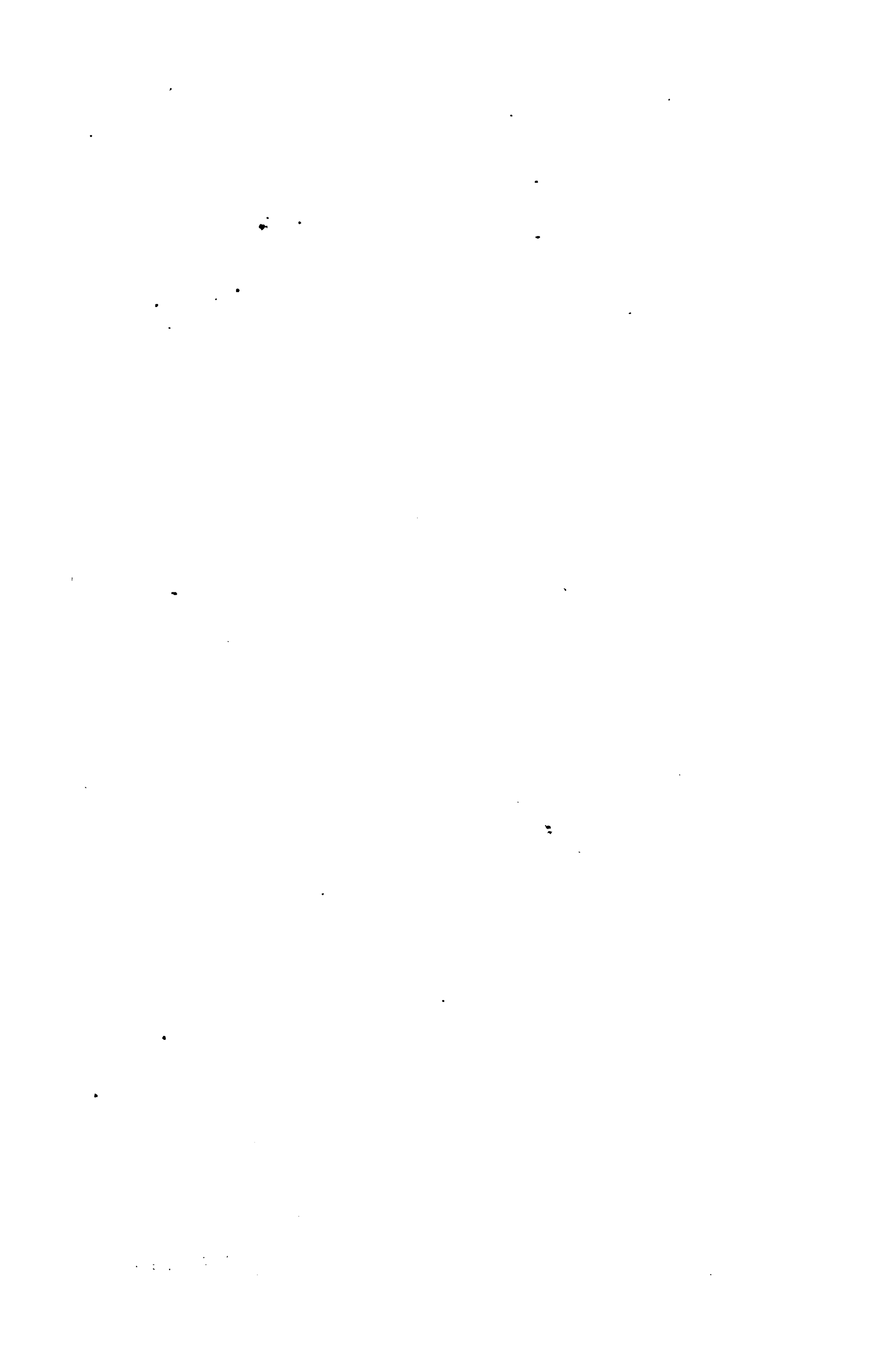





600086285Z





Die Theologie

der

apostolischen Väter.

Eine dogmengeschichtliche Monographie

von

Dr. Josef Sprinzl

Geistl. Rath, k. k. o. ö. Professor der Dogmatik an der theologischen Fakultät
in Salzburg.



Wien, 1880.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Vorrede.

Das Interesse an den Schriften der apostolischen Väter hat sich in der jüngsten Zeit um so mehr erhöht, als dieselben durch mehrere nicht unwesentliche Funde bereichert wurden. Dieses sowie der Umstand, daß in den letzten Jahren zwei neue Ausgaben der apostolischen Väter veranstaltet wurden, die eine von protestantischer Seite in Leipzig, die andere von katholischer Seite in Tübingen, hat den Verfasser veranlaßt, die Lehrdoctrin der unmittelbar nachapostolischen Zeit, so wie dieselbe in den Schriften der apostolischen Väter niedergelegt ist, zur systematischen Darstellung zu bringen. Dabei hielt er sich größtentheils an die Leipziger Ausgabe, da er seine Arbeit bereits im großen Ganzen abgeschlossen hatte, als ihm die Tübinger Ausgabe zu Gesicht kam, kann aber dafür nicht umhin, dieser hiemit öffentlich seine Anerkennung auszudrücken. Indem nun der Verfasser es unternahm, auf Grund der neuen Textesausgabe die Lehrdoctrin der apostolischen Väter einer allseitigen Würdigung zu unterziehen, so glaubt er damit nicht nur der theologischen Wissenschaft einen Dienst erwiesen zu haben, insofern ja für dieselbe die Lehre der einzelnen christlichen Zeitepochen von besonderem Interesse ist, u. zw. um so mehr, je älter diese Zeitepoche ist; sondern er meint damit auch einem allgemeinen praktischen Bedürfnisse entgegengekommen zu sein, insofern nämlich ohne Zweifel die Lehre der alten Zeugen des katholischen Glaubens für den

gläubigen Christen überhaupt so zu sagen eine Nahrung seines übernatürlichen Glaubenslebens abzugeben geeignet ist. Möge sich darum die Arbeit des Verfassers einer freundlichen Aufnahme erfreuen, wodurch derselbe nur ermuthigt würde, weitere Epochen der kirchlichen Glaubensliteratur einer ähnlichen Behandlung zu unterziehen, wie er dies mit der unmittelbar nachapostolischen Zeit gethan hat.

Dr. Sprinzl.

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung.

§. 1.

Zweck.

Wir haben uns die Aufgabe gestellt, im Folgenden die „Theologie der apostolischen Väter" zur Darstellung zu bringen. Wir verstehen aber da unter „Theologie" die ganze Summe der geoffenbarten christlichen Wahrheit, sowie dieselbe sowohl auf die Lehre von Gott an und für sich, die Theologie im engeren Sinne, sich bezieht, als auch alle die Beziehungen Gottes nach außen in sich begreift, welche nach Christi Offenbarung factisch bestehen und den Glauben und das Leben des Christen bedingen. Und insofern eben auch das Leben des Menschen in der christlichen Offenbarung seine bestimmte Regelung besitzt, so umfaßt diese Theologie auch dasjenige, was specifisch als Moraltheologie gilt, freilich in der Weise, daß es sich hier mehr nur um die allgemeinen Principien als um deren casuistische Einzelanwendung handelt. Anderseits sind uns die „apostolischen Väter", deren Theologie wir in dem besagten Sinne im Auge haben, die Verfasser jener Schriften, welche sich in der Kette der christlichen Literatur unmittelbar an den neutestamentlichen Kanon anreihen und so der unmittelbar nachapostolischen Zeit entstammen, wenn sie auch theilweise vor einzelnen Schriften des neuen Testamentes geschrieben sein mögen. [1]) Es sind also dieselben die literarische Vertretung der

[1]) Die später geschriebene kanonische Schrift, wie die Apocalyps, wird durch ihren besonderen Inspirationscharakter den früher verfaßten kanonischen Schriften ebenbürtig an die Seite gestellt, in welcher Hinsicht sie eben auch als die literarische Vertretung der apostolischen Zeit zu gelten hat.

unmittelbar nachapostolischen Zeit, sowie der neutestamentliche Kanon literarisch die apostolische Zeit vertritt, und charakterisiren sich darum im Allgemeinen die apostolischen Väter auch als Apostelschüler, wenngleich dies, wie wir später sehen werden, von den Einzelnen nicht in gleicher Weise gilt.

Und so hat denn unsere Theologie der apostolischen Väter keinen anderen Zweck, als aus den der unmittelbar nachapostolischen Zeit entstammenden Schriften gewisser Apostelschüler den in denselben niedergelegten christlichen Lehrgehalt zu ermitteln und zur entsprechenden Darstellung zu bringen.

§. 2.

Wichtigkeit.

Die Wichtigkeit der gestellten Aufgabe kann nicht verkannt werden. Es gilt nämlich die rechte Ausbeute der ältesten kirchlichen Literatur, welche sich zunächst an die inspirirten Schriften des neuen Testamentes anschließt, und welche, wenn sie auch bezüglich des Inspirationscharakters der h. Schrift mit dieser keinen Vergleich aushält und weit hinter ihr zurücksteht, dennoch den Reflex des christlichen Bewußtseins gibt, welches die Schüler der Apostel aus dem Umgange mit denselben, aus ihrem mündlichen und schriftlichen Verkehr mit ihnen in sich aufgenommen haben. Dieser da zu Tage tretende Reflex muß aber schon von nicht geringer Wichtigkeit sein für das richtige Verständniß der neutestamentlichen Schriften, indem ja gewiß diejenigen den richtigen Sinn einer Schrift zu bezeugen geeignet sind, welche mit dem Verfasser derselben in mehr oder weniger unmittelbarem Verkehre gestanden sind. Also schon für die rechte Auslegung der neutestamentlichen Schrift, für die Exegese des neuen Bundes ist die „Theologie der apostolischen Väter" von Bedeutung, um nichts zu sagen von dem Umstande, daß die Schriften der apostolischen Väter eine gewisse Bezugnahme auf die heilige Schrift ausweisen, welche für die wissenschaftliche Erweisung des von der Kirche autoritativ bezeugten Kanons ihre große Wichtigkeit hat. [1])

[1]) Gerade dieser letztere Umstand wird in den protestantischen Bearbeitungen der apostolischen Väter insbesonders hervorgehoben und führen protestantische Gelehrte je nach ihrer mehr oder weniger conservativen Richtung die Schriften der apostolischen Väter für den neutestamentlichen Kanon ins Treffen.

Sodann stellen aber diese apostolischen Väter das erste Traditionsglied in der langen Uebermittlungskette der christlichen Wahrheit dar, sowie dieselbe zunächst an die Apostel anknüpft und alsdann in ununterbrochener Reihenfolge durch alle Jahrhunderte in der Kirche bis auf unsere Tage herab sich fortsetzt. Die katholische Continuität verlangt nun bei aller fortschreitenden Lehrentwicklung die Wesensidentität des katholischen Glaubens zu allen Zeiten und es muß die Geltendmachung dieser Wesensidentität bezüglich der unmittelbar nachapostolischen Zeit um so wichtiger erscheinen, je mehr man der katholischen Kirche den Abfall von der altkatholischen Lehre zum Vorwurfe macht und je mehr auch protestantische Gelehrte auf Grundlage der altchristlichen Literatur das Bild einer christlichen Lehrdoctrin zu zeichnen sich bemühen, welches mit der Lehre und der Praxis der katholischen Kirche keineswegs harmonirt. [1]) Zwar sind Schriften nicht die einzigen Denkmäler, die den Glauben einer bestimmten Zeit bezeugen, und tritt ohne Zweifel der Glaube der einzelnen christlichen Jahrhunderte auch anderswo als nur in der diesen Jahrhunderten entstammenden Literatur zu Tage. Aber aus den Schriften der Zeitliteratur strahlt doch in weit lebhafterer Weise und reicherer Fülle das Denken und Fühlen der Zeit wider und darum verdienen sie auch in erster Linie die vollste Aufmerksamkeit, und dies insbesonders dort, wo es nicht blos die Auffindung allgemeiner und dunkler Spuren einer alten Sache gilt, sondern wo auch die lebendige Vermittlung der alten Wahrheit und deren sich mehr und mehr entfaltende Lehrentwicklung zu beachten ist. Eben in diesem Sinne bildet die Dogmengeschichte einen sehr wichtigen Theil der Dogmatik und wenn unsere Theologie der apostolischen Väter, wie es nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein kann, sachlich in das Ressort der Dogmengeschichte fällt, so wird deren Wichtigkeit auch von dieser Seite einleuchten und wird eine eigene Bearbeitung derselben um so mehr gerechtfertigt sein, je mehr

[1]) Man beobachtet da überhaupt ein doppeltes Verhalten. Entweder findet man in dieser altchristlichen Literatur eine Uebereinstimmung mit der katholischen Doctrin und dann erklärt man die betreffenden Schriften für unecht oder doch interpolirt. Oder man steht wohl für die Echtheit derselben ein, findet aber dann in denselben etwas von der katholischen Lehre mehr oder weniger Verschiedenes, wenn man nicht lieber die Einleitung des Umbildungsprocesses, in welchem sich die Schriftlehre in die spätere katholische Lehre umgewandelt haben soll, in den Schriften der apostolischen Väter sehen will.

Gewicht die Gegner darauf legen und je weniger dieser erste und so zu sagen grundlegende Theil der Dogmengeschichte von katholischer Seite eine systematische Behandlung gefunden hat.

§. 3.

Methode.

Die Methode, welche wir in unserer Darstellung der Theologie der apostolischen Väter zur Anwendung zu bringen haben, kann nur die historische sein. Denn eine historische Thatsache gilt es, nämlich was in den bestimmten thatsächlich gegebenen Schriften niedergelegt sei, und das muß denn auch historisch ermittelt werden. Es ist demnach vor Allem im Sinne der historischen Kritik die Echtheit und Unversehrtheit jener schriftlichen Documente festzustellen, welche als die christliche Literatur der unmittelbar nachapostolischen Zeit gelten sollen und aus denen die Theologie der apostolischen Väter zu ziehen ist.

Sofort handelt es sich um die Ermittlung des wahren Sinnes dieser Schriften in der Weise, daß immer strenge der historische Standpunkt eingehalten wird. Zu diesem Ende müssen die Wortbedeutung u. zw. im Anschluß an den damaligen Sprachgebrauch, der Context, die gleichzeitig laufenden Parallelstellen und die neutestamentlichen Schriften, auf die sich ja diese Schriften mehr oder weniger beziehen, die gehörigen Orientirungspunkte in dieser Ermittlung des Sinnes abgeben, u. zw. die neutestamentlichen Schriften nicht in der Art, daß sie, nach einem gewissen subjectiven Maßstabe gemessen, schon von vorneherein den unbedingten Maßstab abzugeben hätten, nach welchem die Authentie und der Sinn der Schriften der apostolischen Väter zu beurtheilen wären, wie dies den protestantischen Gelehrten eigen ist; vom rein natürlichen Standpunkte aus, den diese im Ganzen einzunehmen pflegen, wäre ja vielmehr an die neutestamentlichen Schriften der Maßstab der Lehre der apostolischen Väter anzulegen, da uns diese näherstehen und als solche, die im lebendigen Verkehre mit den Aposteln sich befanden, doch am besten wissen mußten, wie dieselben dieses oder jenes in ihren Schriften gebrauchte Wort haben verstanden wissen wollen. Für uns haben allerdings die neutestamentlichen Parallelstellen auch volle Geltung, insofern ihr richtiger Sinn unbedingte Wahrheit besagt, der die Lehrdoctrin der apostolischen Väter nicht widersprechen darf, soll dieselbe auf den Charakter katholischer

Wahrheit Anspruch machen. Aber wir wenden dabei auch einen objectiven Maßstab an, das Urtheil der Kirche, welches uns den richtigen Sinn der Schrift verbürgt und in einem gewissen Grade auch für die apostolischen Väter und deren Lehrdoctrin eintritt, insofern ja die Schriften der apostolischen Väter in bestimmter Weise die kirchliche Approbation erhielten und sie gerade auf Grund derselben Anerkennung und Verbreitung fanden. Tragen wir damit unserem specifisch katholischen Standpunkte Rechnung, so haben wir dabei auch das Bewußtsein, einer durchaus historischen Institution, welche die Kirche ohne Zweifel und im großartigsten Maßstabe ist, die rechte Beachtung zukommen zu lassen und somit auch in dieser Beziehung dem historischen Standpunkte, den wir einzunehmen haben, wahrhaft gerecht zu werden.

Und so gilt uns denn auch überhaupt die von der Kirche dogmatisch bestimmte Lehre als die unantastbare Norm, mit der die Schriftlehre in keinem Widerspruch steht und der auch die Lehrdoctrin der apostolischen Väter nicht widersprechen darf, insofern sie auf Wahrheit Anspruch machen soll. Jedoch nicht als positives Kriterium das uns von vorneherein den Sinn der Schriften der apostolischen Väter erschließt, tritt da die Lehrautorität der Kirche ein, sondern nur als negatives, insofern der nach den sonstigen historischen Elementen ermittelte Sinn nur insoweit nicht blos als die subjective Anschauung des betreffenden Autors, sondern auch als der objective Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins der unmittelbar nachapostolischen Zeit gilt, als derselbe von der kirchlichen Lehrautorität nicht desavouirt wird, und eben in dieser Weise thut unser katholisches Princip der Wissenschaftlichkeit des Verfahrens nicht nur keinen Eintrag, sondern bringt vielmehr dieselbe zur vollen und allseitigen Geltung.

Endlich soll dieser Wissenschaftlichkeit in der ganzen Verfahrungsweise dadurch der schuldige Tribut gezahlt werden, daß die ganze Darstellung einen streng systematischen Charakter zur Schau tragen soll, u. zw. einmal nach der Seite, als die einzelnen Lehrsätze sowohl nach der ganzen Schrift des einzelnen apostolischen Vaters als auch nach dem Ergebnisse der Schriften aller apostolischen Väter ihre Beurtheilung und Charakterisirung finden; und weiterhin nach der Seite, als die gesammte Lehrdoctrin, sowie sie in den Schriften der apostolischen Väter niedergelegt ist, in ihrer inneren systemmäßigen Gliederung und organischen Verbindung vorgeführt wird.

§. 4.

Quellen.

Nach dem über die Methode Gesagten kann über die in Anwendung zu bringenden Quellen kein Zweifel obwalten. Diese sind also in erster Linie die in ihrer Authentie gehörig sichergestellten Schriften der apostolischen Väter und in zweiter Linie die neutestamentlichen Schriften sowie die Aeußerungen der kirchlichen Lehrautorität, insoweit die einen wie die andern im Sinne der gegebenen Darstellung eine eigene und besondere Beachtung zu finden haben. Dagegen gilt es keineswegs die Ausbeute der späteren kirchlichen Literatur, um etwa ersichtlich zu machen, was spätere kirchliche Schriftsteller, wie namentlich die an die apostolischen Väter sich anreihenden Kirchenväter, in der unmittelbar nachapostolischen Literatur an christlicher Lehre gefunden haben. Denn auf diesem Wege würde nur eine gewisse Auffassungsweise durch einen äußeren Zeugenbeweis constatirt, der hier doch nur insoferne wahren wissenschaftlichen Werth hätte, als derselbe auf einem innern Wahrheitsbeweis basirte und eben nur einen solchen zur Geltung brächte. Freilich zur Erhärtung der Authentie der Schriften der apostolischen Väter kann es schon auch eine Bezugnahme auf die spätere kirchliche Literatur nothwendig haben.

§. 5.

Eintheilung.

Der aufgestellte Zweck sowie der Begriff, den wir mit unserer Theologie der apostolischen Väter verbunden haben, werden von selbst die bestimmte Eintheilung unserer Schrift erbringen. Es handelt sich da nämlich vor Allem um einen grundlegenden Theil, welcher die einzelnen Schriften der apostolischen Väter hinsichtlich ihrer Authentie einer kritischen Prüfung unterzieht und auf diese Weise das Fundament sicherstellt, auf dem alsdann das weitere wissenschaftliche Gebäude aufgeführt werden soll. Dies geschieht aber im zweiten ausführenden Theile, in welchem auf der gegebenen Grundlage in der vorhin bezeichneten Weise die gesammte Lehrdoctrin der apostolischen Väter zur wissenschaftlichen Darstellung gelangt. Ein dritter und letzter das Ganze abschließender Theil soll das ganze gewonnene Resultat zusammenfassen und dessen Bedeutung nach allen Seiten hin in das rechte Licht setzen und wird hiemit auch den praktischen Interessen Rechnung getragen werden.

§. 6.

Literatur.

In der älteren kirchlichen Literatur findet sich eine Bezugnahme auf die Schriften der apostolischen Väter nur in der Weise, daß man die einen oder die andern derselben in ihrem thatsächlichen Bestande bezeugte, oder daß man auch aus denselben Citate mit oder ohne Beifügung des betreffenden Verfassers anführte, und es verdienen in der genannten Beziehung insbesonders Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Hieronymus, Photius hervorgehoben zu werden. Eine specielle und zusammenhängende Bearbeitung dieser Schriften, sei es aller apostolischen Väter oder nur einzelner derselben, begegnet uns erst in weit jüngerer Zeit und gab hiezu den Anstoß namentlich die von J. B. Cotelerius 1672 zu Paris veranstaltete Herausgabe der Werke der apostolischen Väter (SS. Patrum qui temporibus Apostolicis floruerunt opera), welche von Le Clerc 1698 zu Antwerpen mit beigefügten Noten erneuert wurde.

Von den sofort sich folgenden Gesammtausgaben der Schriften der apostolischen Väter seien hier namentlich angeführt: Patrum Apost. Barnabae ect. opera genuina ed. Russel. Lond. 1746; Bibliotheca veterum Patrum, ed. Andr. Gallandi Venetiis 1765; S. Clementis Romani, s. Ignatii, s. Polycarpi, Patrum Apostolicorum, quae supersunt, ed. Gul. Jacobson, Oxon. 1838, denuo 1840, 1847, 1863; Patrum apostol. opera, ed. Car. Jos. Hefele, Tubingae 1839, denuo 1842, 1847, 1855 et 1878 (editio post Hefelianam quinta); Patrum Apost. epistol. rec. Fr. Reithmayr, Monach. 1844; Patrum apost. opera ect., ed. Alb. R. M. Dressel, Lipsiae 1857, ed. 2. 1863;[1]) Novum testamentum extra canonem receptum, ed. Adolphus Hilgenfeld, Lipsiae 1866.

---

[1]) In Leipzig wurde in neuester Zeit eine editio post Dresselianam alteram tertia herausgegeben. Das erste Heft mit dem Briefe des Barnabas, den beiden Briefen des Clemens und dem Briefe an Diognet erschien 1875, das zweite Heft mit den Briefen des Ignatius und dem Briefe des Polykarp 1876, wozu noch eine zweite Ausgabe der beiden Briefe des Clemens auf Grund des neuesten Fundes erfolgte, und endlich das dritte Heft mit dem Pastor des Hermas 1877. Wir werden den Text dieser Ausgabe unserer Bearbeitung der Schriften der apostolischen Väter zu Grunde legen, wobei auch bei einigen Varianten auf den von Hilgenfeld nach einem Codex Constantinopolitanus emendirten Text des Barnabasbriefes (Barnabae epistola. Integram graece iterum edidit, veterem interpretationem latinam, commentarium criticum et annotationes addidit Adolphus Hilgenfeld, Lipsiae 1877) Rücksicht genommen wird.

Sodann seien hier aus der großen Zahl der wissenschaftlichen Bearbeitungen, welche die Schriften der apostolischen Väter theils insgesammt, theils einzeln gefunden haben, insbesonders die folgenden hervorgehoben: Möhler, Patrologie, ed. Reitmayr 1840; Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter 1846; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche 1850, ed. II. 1857; Hilgenfeld, die apostolischen Väter 1853, das Urchristenthum 1855; Lipsius, de Clementis Romani ep. ad Cor. priori, Lips. 1855; Alzog, Grundriß der Patrologie 1866 (neueste Auflage 1876); Zahn, der Hirte des Hermas 1868 und Ignatius von Antiochien 1873; Müller, Erklärung des Barnabasbriefes 1869; Braunsberger, der Apostel Barnabas, sein Leben und der ihm beigelegte Brief wissenschaftlich gewürdigt, Mainz 1876. Auf diese Bearbeitungen haben wir nämlich bei unserer Arbeit eine besondere Rücksichtnahme gepflogen, insofern sie uns theils für den gegenwärtigen Stand der fraglichen Sache von besonderer Wichtigkeit erschienen, theils die verschiedenen Hauptrichtungen des von den protestantischen Gelehrten in unserer Frage eingehaltenen Vorgangs repräsentiren. [1])

---

[1]) Schwegler sucht den Entwicklungsgang des „vorkatholischen" Christenthums mittelst der Durchführung einer Gesammtanschauung des ganzen Gebietes aufzuhellen, wobei auf den organischen Zusammenhang, in welchem das Einzelne mit dem Ganzen stehen sollte, auf die Aufnahme des an sich immer schwankenden und streitigen Einzelnen in ein umfassendes Ganzes, dessen Glieder sich gegenseitig heben und tragen, das Hauptgewicht gelegt wird. Ritschl ist im Princip mit Schwegler einverstanden, will aber der zu Grunde gelegten Gesammtanschauung dadurch eine größere Objectivität geben, daß er sich auf eine feste Anschauung der apostolischen Zeit und des ausgebildeten Katholicismus als des vorhergehenden und des nachfolgenden Zeitraumes stützt. Hilgenfeld dagegen will gegenüber der so schwankenden Gesammtauffassung in den einzelnen Hauptschriften des räthselvollen Zeitraums selbst so viel als möglich feste Anhaltspunkte gewinnen und legt den Schwerpunkt in die Specialuntersuchung der einzelnen Schriften. Zahn vertritt gegenwärtig unter den protestantischen Gelehrten namentlich den conservativen Standpunkt. Im Uebrigen verweisen wir auf die 3. Leipziger Ausgabe, die eine sehr genaue Literaturangabe enthält.

Erster grundlegender Theil.

§. 7.

Die apostolischen Väter und deren Schriften.

Möhler [1]) bezeichnet einfach die in der unmittelbar nachapostolischen Zeit als Schriftsteller auftretenden Apostelschüler als apostolische Väter. Und in der That, wie wir schon in der Einleitung hervorhoben, so handelt es hier um jene Epoche der christlichen Literatur welche sich unmittelbar an die durch den neutestamentlichen Kanon repräsentirte apostolische Zeit anschließt. Wohl kann theilweise, wie wir gleichfalls schon bemerkten, der neutestamentliche Kanon in die Zeit hineinragen, in der die apostolischen Väter geschrieben haben; jedoch der bestimmte Inspirationscharakter, den alle Theile des Kanons in gleicher Weise an sich tragen, gibt dem ganzen Kanon gegenüber den Schriften der apostolischen Väter, die auf Inspiration keinen Anspruch machen können, eine ganz besondere Bedeutung, und während daher der neutestamentliche Kanon die apostolische Zeit vertritt, in der die inspirirten Organe der christlichen Offenbarung das Evangelium Christi zu bezeugen und in aller Welt grundzulegen hatten, so können die Schriften der apostolischen Väter nur als die Vertretung jener Zeitepoche angesehen werden, welche auf die erste grundlegende, d. i. apostolische folgte und in diesem Sinne die unmittelbar nachapostolische Zeit genannt wird. Ohnehin sind ja nicht alle Apostel zu gleicher Zeit mit Tod abgegangen, so daß ganz gut ein Apostel noch zu jener Zeit ein inspirirtes Buch geschrieben haben kann, wo im Allgemeinen und im Ganzen die Grundlegung des Evangeliums durch die Apostel bereits vollzogen war und eben auch nur mehr dieser einzelne Apostel sich am Leben befand.

---

[1]) Patrologie, herausgegeben von Reithmayr 1840, S. 51.

Sodann handelt es sich aber bei den Schriften der apostolischen Väter nicht um ganz beliebige literarische Erscheinungen der unmittelbar nachapostolischen Zeit, sondern nur um solche, welche ein gewisses officielles Gepräge an sich tragen; denn über das kirchliche Bewußtsein des christlichen Glaubens und Lebens in der besagten Zeitepoche sollen sie uns Zeugenschaft ablegen und eben nur in diesem Sinne besitzen sie jene Bedeutung, von der wir in der Einleitung gesprochen haben. Das officielle Gepräge war nun jedenfalls damit gegeben, daß sie den Kreisen der Apostel entstammten, was im Allgemeinen dann der Fall war, wenn der Verfasser ein Apostelschüler gewesen, der mit den Aposteln selbst im lebendigen Verkehre stand und von diesen selbst in die Tiefe der christlichen Wahrheit eingeführt wurde. Jedoch es wäre auch der Fall denkbar, daß kein Geringerer als ein Apostel eine Schrift verfaßt hätte, welche keine eigentlich grundlegende Bedeutung hat, und der deshalb auch nach dem Zeugnisse der Kirche der Inspirationscharakter nicht zukommt. Diese Schrift müßte nun, wenn sie auch nicht inspirirt ist und sie darum keinen Bestandtheil des neutestamentlichen Kanons ausmacht, die gleiche, wenn nicht eine noch größere Autorität in Anspruch zu nehmen vermögen wie die von einem Apostelschüler verfaßte Schrift und könnte dieselbe eben auch nur den Schriften der apostolischen Väter eingereiht werden, deren Zeitepoche sie ja auch nach dem Gesagten angehört. [1]) Oder es wäre

[1]) Braunsberger liefert in seiner Schrift: „Der Apostel Barnabas, sein Leben und der ihm beigelegte Brief“ den Nachweis, daß Barnabas ein Apostel im eigentlichen Sinne des Wortes sei, aus welchem Grunde denn derselbe keineswegs der Verfasser des ihm beigelegten Briefes sei, da dieser sonst für inspirirt zu gelten habe, was nicht der Fall sei. Wir meinen, diese Schlußfolgerung reiche zu weit, da sonst alles und jedes von einem Apostel Geschriebene als inspirirt gelten müßte. Es kommt eben darauf an, ob der Apostel in der bestimmt autoritativen Weise als inspirirter Gesandte Gottes auftreten wolle, was bei dem Verfasser des Barnabasbriefes keineswegs der Fall ist, der vielmehr dies gleich im ersten Kapitel ausdrücklich desavouirt (nicht wie ein Lehrer, sondern wie einer aus den Lesern will er diese auf einiges Wenige aufmerksam machen). Und dann tritt denn doch Barnabas, selbst wenn er als ein eigentlicher Apostel zu betrachten ist, hinter Matthäus, Petrus, Johannes, Jakobus, welche vom Herrn unmittelbar berufen worden waren, und hinter Paulus, der in ganz besonderer Weise den Apostolat erlangte, wie er selbst immerfort geltend macht, zurück, so daß sein Brief nicht schlechthin den von diesen verfaßten oder von ihrer Autorität getragenen Schriften (Petrus steht für Markus, Paulus für Lucas ein) gleichgesetzt werden darf. Es liegt hierin wohl der Grund, warum die Kirche das Fest des Barnabas nicht in der gleich feierlichen Weise begeht, wie das der übrigen Apostel, wie ja dies Braunsberger selbst S. 42 Anm. 2 anerkennt.

auch der Fall möglich, daß die Apostelschülerschaft des Verfassers einer Schrift der nachapostolischen Zeit nicht so bestimmt auferschiene, daß sie etwa nur durch ein äußeres Zeugniß einer späteren Zeit constatirt würde, wie bei Ignatius und Polykarp, während etwa Clemens und vielleicht auch Hermas nach dem neutestamentlichen Kanon als im Verkehr mit den Aposteln stehend erscheinen, und der Verfasser des Briefes an Diognet sich selbst als Apostelschüler bezeichnet. Alsdann müßte überhaupt die Anerkennung genügen, welche die betreffende Schrift in der Kirche gefunden hat und findet; denn diese Anerkennung involvirt soviel, daß dieselbe Schrift, im Allgemeinen wenigstens und soweit nicht eine Restriction vorliegt, das kirchliche Bewußtsein des christlichen Glaubens und Lebens vertritt; und da die Abfassung der Schrift in der nachapostolischen Zeit sonst sicher gestellt ist, so entstammt dieselbe eben dem kirchlichen Bewußtsein der nachapostolischen Zeit, sowie dasselbe sich im lebendigen Verkehr mit den Aposteln ausgebildet hatte. Der Verfasser war also in diesem Sinne immerhin noch ein Apostelschüler, wenn auch dessen Verkehr mit den Aposteln nicht so bestimmt sicher gestellt werden könnte, und wäre darum Hermas, der Verfasser des Hirten, immer noch ein Apostelschüler, wenn er auch nicht mit dem Hermas des Römerbriefes identisch sein sollte. Es supplirt da das fehlende Zeugniß die Kirche, welche der Schrift ihre Anerkennung gegeben hat, wobei noch das zu beachten ist, daß sich diese Anerkennung nicht auf einmal und auch nicht in gleicher Weise vollzogen zu haben braucht, indem die Kirche ein continuirliches historisches Ganzes ist und darum die Zeugenschaft der Kirche in ihrer Gesammtheit und in ihrer vollen Zusammenfassung zu gelten hat. Legt die Kirche in einer gewissen Zeit ein bestimmtes Zeugniß ab, so steht dies so lange aufrecht, als es nicht etwa auf Grund neuer gewonnener Daten zurückgenommen wurde, und das Zeugniß, welches etwa erst später abgegeben wurde, hat auch seinen Werth für die vorausgegangene Zeit.

Haben wir nun mit dem Gesagten die richtigen Grundsätze verzeichnet, nach denen der apostolische Vater und dessen Schrift charakterisirt werden muß, so dürfen wir als die Schriften der apostolischen Väter vorführen den Brief des Barnabas, den ersten Brief des Clemens von Rom an die Korinther mit dessen sogenanntem zweiten Briefe, den Hirten des Hermas, die sieben Briefe des Ignatius, den Brief des Polykarp an die Philipper und den Brief an

Diognet. [1]) Denn die Verfasser aller dieser Schriften tragen in der einen oder anderen Weise den Charakter eines apostolischen Vaters an sich, wie dies im Folgenden einzeln zu beweisen sein wird, und halten wir dabei jene chronologische Ordnung ein, in der die einzelnen Verfasser geschrieben haben.

§. 8.

Der Brief des Barnabas.

Der erste bestimmte Zeuge des Barnabas-Briefes ist der unbekannte Verfasser des Buches: Duae viae vel Judicium Petri, welcher den zweiten paränetischen Theil abschrieb, ohne die Quelle, aus der er schöpfte, zu nennen. [2]) Dagegen citirt schon Klemens von Alexandrien denselben ausdrücklich unter der Autorschaft des Barnabas, den er unter die 70 Jünger des Herrn zählt [3]) und es folgte demselben sein Schüler Origenes, welcher in seiner Schrift gegen Celsus (I. n. 63) sich auf den katholischen Brief des Barnabas beruft, und de princ. l. III. c. 2. n. 4. seine Aufstellung damit rechtfertigt, daß dasselbe auch Barnabas in seinem Briefe erkläre. [4]) Sodann bezeugen auch

[1]) In den katholischen Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter werden gewöhnlich auch die Martyracten des Ignatius und des Polykarp beigegeben. Jedoch die ersteren, wie neuestens Zahn in seinem „Ignatius von Antiochien“ es sehr wahrscheinlich gemacht hat, sind unecht und auch die letzteren gehören als erst nach Polykarp's Tode (zwischen 147—178) geschrieben doch nicht mehr eigentlich der nachapostolischen Zeit an. Auch könnten diese für unseren Zweck doch nur in der Hinsicht dienlich sein, als sie Reden des heiligen Polykarp mittheilen. Wenn aber Hilgenfeld zu seinen apostolischen Vätern auch die pseudo-clementinische Literatur rechnet, so thut er dies gegen das so bestimmte Zeugniß der Kirche, die diese Schriften für unecht hält, daß wir von unserem gezeichneten Standpunkte die Uebergehung derselben gar nicht zu rechtfertigen brauchen.
[2]) Patr. apost. Opera, Lipsiae 1875, Fasc. 1. p. XXIV. Nach Bickell wurde dieses Büchlein schon am Anfange des dritten Jahrhunderts, nach Lagarde, Harnack und Hilgenfeld schon vor Clemens von Alexandrien († um 217) verfaßt. Vgl. Braunsberger l. c. S. 161. — [3]) Klemens führt in seinen noch vorhandenen Werken siebenmal Stellen aus dem Briefe an, u. zw. namentlich den Ausspruch des Briefes c. 16. v. 7 flgd. mit den Worten: Ich brauche nicht mehr zu sagen, wenn ich zum Zeugen den apostolischen Barnabas anführe — er war einer der Siebenzig und Mitarbeiter des Paulus — welcher wörtlich also sagt etc.“ Auch hat Clemens nach dem Berichte des Eusebius (Hist. Eccles. VI. 14.) in seinen verloren gegangenen Hypotyposen neben den sämmtlichen Büchern des alten und neuen Testamentes auch den Barnabasbrief erläutert. Vgl. Braunsberger, l. c. S. 185—187. — [4]) Braunsberger findet es auffallend, daß Origenes nicht von dem Apostel Barnabas rede, erklärt es aber doch als das Wahrscheinlichere, daß derselbe unseren Brief dem Apostel Barnabas zugeschrieben habe (l. c. S. 188—189).

Eusebius [1]) und Hieronymus [2]) ausdrücklich den Barnabasbrief u. zw., ohne die Authentie desselben in Zweifel zu ziehen. Zwar rechnet ihn Eusebius unter die 'Αντιλεγόμενα, womit er sich jedoch nur gegen dessen kanonisches Ansehen, gegen die Aufnahme desselben in den neutestamentlichen Kanon ausspricht, [3]) auf welche Aufnahme eine Schrift des Barnabas, des älteren Freundes und Gefährten des Paulus, der auch Act. 14, 4. 14 geradezu Apostel genannt wurde, ein gewisses Anrecht zu haben schien. Das Gleiche gilt von Hieronymus, wenn derselbe den Barnabasbrief unter die apocryphas scripturas versetzt, [4]) und es kann dieser Vorgang nicht befremden, wenn man bedenkt, daß der Begriff eines Apostels im eigentlichen und strengsten Sinne auf Paulus und die Zwölf zu beschränken ist. [5]) Uebrigens bezeugt sowohl

---

[1]) Eusebius berichtet hist. eccl. VI. 13., Clemens von Alexandrien benütze in seinen „Teppichen" unter Anderen auch den Brief des Barnabas, ferner hist. eccl. VI. 14., derselbe habe auch den Brief des Barnabas erläutert und hist. III. 25 führt er unter den '*Αντιλεγόμενα* auf „*φερομένη Βαρνάβα ἐπιστόλη.*" Braunsberger (l. c. S. 192) meint nun wohl, Eusebius gebe hier kein Urtheil über die Echtheit des Barnabasbriefes ab, aber derselbe berichtet uns doch wenigstens den thatsächlichen Bestand zu seiner Zeit, wornach das allgemeine Urtheil den Barnabasbrief als echt hinnimmt, welchem Urtheile auch Eusebius nicht widerspricht und dem auch später so zu sagen nicht in officieller Weise entgegengetreten wird, wie dies bei den „*πράξεις Παύλου*" und der „*ἀποκάλυψις Πέτρου*" der Fall ist, welche Eusebius in die nämliche Reihe mit dem Barnabasbrief stellt, und die später bestimmt als unecht allgemein erkannt wurden. Und so hat also das Zeugniß des Eusebius gewiß seine gewichtige Bedeutung. — [2]) Hieronymus beruft sich l. XIII. Comment. in Ezech. XLIII. 19. auf den Brief des Barnabas und Catel. de script. eccles. c. 6 berichtet er, Barnabam Cyprium, qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium apostolum ordinatum, unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuisse; auch erklärt er in dem Liber de nominibus hebraicis nach den hebräischen Eigennamen des alten und neuen Testamentes noch die unseres Briefes. — [3]) Vgl. Braunsberger, l. c. S. 155 flgd. — [4]) Vgl. Braunsberger, l. c. S. 200—201. — [5]) Vgl. Möhler, Patrologie S. 88. Credner, Geschichte des Kanons 1860, S. 120. Allzog, Grundriß der Patrologie 1866, S. 9. Patr. apost. opera Lipsiae 1875, Fasc. l. p. XXVI. n. 9, 10. Braunsberger (l. c. S. 37—50) steht wohl entschieden für den eigentlichen Apostolat des Barnabas ein. Aber aus Act. 13, 2: „Während sie (die Propheten und Lehrer zu Antiochien) dem Herrn opferten und fasteten, sprach (zu ihnen) der heilige Geist: „Sondert mir ab den Saulus und Barnabas zu dem Werke, zu welchem ich sie berufen habe", sowie aus der sonstigen Zusammenstellung mit Paulus (Act. 14, 4 c. 15., 1 Cor. c. 9., Gal. c. 2) dürfte denn doch noch nicht die volle Ebenbürtigkeit mit dem Apostel Paulus gefolgert werden können, dessen Apostolat ja eine ganz besondere und eigene Erscheinung ist, wie dies Paulus selbst wiederholt hervorhebt. Ebenso wurde Barnabas weder in der abendländischen noch in der morgenländischen Kirche dem Paulus einfach gleichgestellt, wenn er auch öfter als Apostel

Eusebius als Hieronymus den kirchlichen Gebrauch des Barnabasbriefes, ersterer, indem er ihn eben zu den kirchlichen Vorlesebüchern zweiter Classe rechnet, als welche die Ἀντιλεγόμενα zu betrachten sind, letzterer, indem er ihn als „una ad aedificationem ecclesiae pertinens epistola" bezeichnet. Und die ehrenvolle Behandlung, die Clemens dem Barnabasbrief zu Theil werden läßt, sowie der Umstand, daß er in seinen Hypotyposen neben dem alten und neuen Testamente auch den Barnabasbrief erklärte, lassen es bestimmt erkennen, daß der Brief in Alexandrien als Vorlesebuch niederen Ranges benützt wurde. [1]) Ja die Art und Weise, wie Origenes die Aeußerung des Briefes über die Engel anführt, macht es wahrscheinlich, daß er den Barnabasbrief als göttliches Buch verehrt habe, sowie er ohnehin in diesem Punkte seinem Lehrer Clemens nirgends widerspricht und damit dessen Anschauung bestätigt. [2]) Darum findet sich denn auch unser Barnabasbrief (u. zw. ganz vollständig) in dem Codex, den Tischendorf im Kloster am Sinai auffand, und der aus dem Ende des vierten Jahrhunderts stammt, neben den kanonischen Büchern und

---

bezeichnet wird, was übrigens doch nur vereinzelt geschah und wie auch der Name Apostel überhaupt nicht immer im strengen Sinne des Wortes gebraucht wurde Jedenfalls legt aber das Verhalten des Eusebius und Hieronymus in unserer Frage die Ueberzeugung an den Tag, daß Barnabas trotz seines Apostolates einen nicht inspirirten Brief habe schreiben können, der darum auch nicht in den neutestamentlichen Kanon gehöre. Eusebius hätte gewiß sein Urtheil, daß der Brief des Barnabas nicht zum eigentlichen Kanon gehöre, damit motivirt, daß der Verfasser des Briefes, als welcher zu seiner Zeit Barnabas galt und dem er nicht widersprach, kein eigentlicher Apostel gewesen; und Hieronymus bezeichnet Barnabas, den Verfasser des Briefes, als mit Paulus zum Heidenapostolat ordinirt, ohne darum den Brief für kanonisch zu erklären, oder insoferne er dies nach der damaligen Sachlage nicht konnte, an der Autorschaft des Apostels Barnabas zu rütteln. Darum geht Braunsberger (l. c. S. 202) zu weit, wenn er aus dem Umstande, daß das göttliche Ansehen der Antilegomenen oft nur deshalb bestritten worden, weil man bezweifelte, ob sie wirklich von den Aposteln verfaßt worden seien, deren Name sie trugen, die Ueberzeugung ableitet, eine Schrift gehöre in den Kanon, sobald sie als Werk eines Apostels erkannt sei. Allerdings gilt dies im Allgemeinen und urtheilt so Augustin (Contra advers. Leg. et Proph. l. I c. 20 n. 39); aber im Besonderen hängt dies auch von dem besonderen Charakter der Schrift ab, wovon wir oben schon gesprochen haben. Und so darf denn ganz gewiß der entscheidende Grund für die Unechtheit des Barnabasbriefes nicht einfach darin gefunden werden, daß „Barnabas ein wirklicher und eigentlicher Apostel gewesen."

[1]) Vgl. Braunsberger l. c. S. 164. Ist aber damit das Zeugniß des Clemens noch ein unsicheres Privatzeugniß, wie Braunsberger S. 189 meint? — [2]) Vgl. Braunsberger l. c. S. 189. Auch in dem Zeugnisse des Origenes müssen wir mehr als ein bloßes unsicheres Privatzeugniß des Origenes erblicken.

ein sehr alter Codex der Wiener Bibliothek bezeugt, daß Johannes Philipponus zu Ende des sechsten Jahrhunderts das Werk des Barnabas nicht nur für echt gehalten, sondern auch mit Origenes dasselbe zu den katholischen Briefen gerechnet habe. [1]) In der orientalischen Kirche muß also noch lange nach Eusebius der Barnabasbrief, wenn auch kein kanonisches, so doch ein öffentliches Ansehen genossen haben und verlor er sich erst seit dem siebenten und achten Jahrhundert aus dem öffentlichen Gebrauche, seitdem nämlich überhaupt die Ἀντιλεγόμενα mehr in den Hintergrund traten, ja kam derselbe fast ganz in Vergessenheit, da er bei den geänderten Verhältnissen keinen rechten Zweck mehr hatte. In der abendländischen Kirche begegnen uns ohnehin vor dem vierten Jahrhundert kaum Spuren eines Gebrauches dieses Briefes und wüßten wir nicht einmal, ob er der abendländischen Kirche bekannt gewesen oder nicht, wenn nicht die alte lateinische Uebersetzung des Briefes vorhanden wäre. [2]) Sowie aber dies gegenüber dem Zeugnisse der orientalischen Kirche noch keineswegs gegen die Authentie

---

[1]) Vgl. Patr. apost. opera Lipsiae 1875, fasc. I. p. XXVIII. Braunsberger (l. c. S. 166) sieht hierin einen ziemlich sicheren Beweis, daß der Barnabasbrief um die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Alexandrien die Ehre der kirchlichen Vorlesung genossen habe. Enthält daher auch der bekannte Osterbrief des Athanasius, in welchem dieser ein Verzeichniß der Alexandrinischen Vorlesebücher gibt, nicht unseren Barnabasbrief, so kann darum der öffentliche Gebrauch desselben in Alexandrien zur Zeit des Athanasius um so weniger angezweifelt werden, als dem Codex Sinaiticus ein Codex des gelehrten Priesters und Märtyrers Pamphilus von Cäsarea († 309) zu Grunde zu liegen scheint und demnach auch in Cäsarea, wie Braunsberger meint (l. c. S. 167), der Barnabasbrief als Kirchenbuch gegolten haben mag. Der noch vor Mitte des fünften Jahrhunderts in Aegypten geschriebene Codex Alexandrinus enthält allerdings nicht mehr neben den heiligen Schriften den Brief des Barnabas; aber damit ist nur gegeben, daß er in der späteren Zeit nicht mehr den kanonischen Büchern an die Seite gestellt wurde, wie er auch an deren Seite nicht gehört, und findet er sich dafür mit Büchern zusammengestellt, die zur häuslichen Belehrung und Erbauung dienten (Braunsberger l. c. S. 168, 169). Als kirchliches Buch, wenn auch nicht als ein kanonisches, erscheint also immerhin der Barnabasbrief nach der kirchlichen Approbation auf. Auch der aus dem eilften Jahrhundert stammende von Bryennios entdeckte Codex Constantinopolitanus enthält den Barnabasbrief sammt den Briefen des Klemens, der Synopsis des Chrysostomus, der doctrina Apostolorum und den Briefen des Ignatius. —
[2]) Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae 1875, Fasc. 1 p. XXIX. Tertullian, der älteste lateinische Kirchenschriftsteller, beschreibt wohl (adv. Marc. III..7, adv. Jud. 14) gewisse merkwürdige Gebräuche des jüdischen Versöhnungstages ganz ähnlich wie der Barnabasbrief (7, 4 flgd.); aber diese Uebereinstimmung ist nicht so groß, daß man mit Hilgenfeld behaupten könnte, Tertullian habe ohne Zweifel den Brief ge-

des Barnabasbriefes spricht, so hat auch Niemand vor Menardus (edit. posthuma 1645) dieselbe angefeindet. [1])

Nach dem Gesagten kann die Authentie des Barnabasbriefes auf Grund der äußeren Zeugnisse, welche in dieser Frage vor Allem maßgebend sind, durchaus nicht fraglich sein. [2]) Aber auch auf innere

---

kannt (Braunsberger. l. c. S. 148). Die alte lateinische Uebersetzung, welche Hugo Menardus in dem Codex des Klosters Corvey fand, muß, wenn man auch den Codex Corbejensis mit Tischendorf erst im achten Jahrhundert entstanden sein läßt, aus einem sehr alten Codex abgeschrieben sein und der zu Grunde liegende griechische Codex muß älter gewesen sein als der Sinaiticus, wie Braunsberger (l. c. S. 151) zeigt. Im Abendlande war denn also unser Brief doch schon früher bekannt und hatte derselbe denn doch einen frühen, wenn auch beschränkten Gebrauch. Aber diesen Gebrauch wird man mit Braunsberger (l. c. S. 151) wohl nicht einen blos häuslichen nennen dürfen, weil der Uebersetzer mit einer gewissen Freiheit bei seiner Arbeit zu Werke ging. Es handelt sich ja um keine inspirirte Schrift und vermochte man auch kaum den Grad dieser Freiheit zu controliren. Hätte man aber den Inhalt in der Uebersetzung für anstößig gefunden, so hätte man gewiß auch den häuslichen Gebrauch des Briefes verbieten müssen. — [1]) Nachdem bereits der anglikanische Erzbischof Jakob Usher von Armagh den Barnabasbrief nach einer Handschrift des Jesuiten Schottus, welche den Polykarpbrief und den Barnabasbrief (mit Ausnahme der ersten $4^1/_2$ Capitel) enthielt, sammt der alten Uebersetzung 1643 zu Oxford hatte drucken lassen, welche erste Ausgabe aber, bis auf ein paar Blätter, durch Brand zu Grunde ging, so veranstaltete auch der Mauriner Hugo Menardus, der in einem Codex des Klosters Alt-Corvey die alte lateinische Uebersetzung des Barnabasbriefes gefunden hatte, eine Ausgabe des Briefes, welche den griechischen Text nach Sirmond, der in der Handschrift des Jesuiten Turrianus, seines Ordensbruders, den mit dem Polykarpbrief ohne Abschluß verbundenen Barnabasbrief (die ersten $4^1/_2$ Capitel fehlen auch hier) entdeckt hatte, sammt der alten Uebersetzung enthalten sollte; da ereilte ihn 1644 der Tod, worauf das durch dessen Ordensbruder Lukas D' Achery zu Ende geführte Werk 1645 zu Paris erschien. Nun folgten sich viele Ausgaben, wobei auch zwei römische und eine florentinische Handschrift benützt wurden, und wurde durch die Prachtausgabe des Codex Sinaiticus, welche zur Feier des tausendjährigen Bestandes des russischen Reiches veranstaltet wurde, der Wissenschaft zum ersten Mal der vollständige griechische Text geboten. — [2]) Braunsberger (l. c. S. 201) kommt nach genauer Prüfung der äußeren Zeugnisse zu dem Schlusse, daß die alten Zeugnisse der Echtheit des Barnabasbriefes im Ganzen günstig seien. Wenn derselbe jedoch meint, bewiesen werde durch diese alten Zeugnisse die Echtheit nicht, so hat dies nur darin seinen Grund, daß ihm mit der Echtheit des Barnabasbriefes auch die Kanonicität desselben gegeben ist. Die Kanonicität wird nun allerdings durch die alten Zeugnisse nicht sichergestellt; aber wir haben schon hervorgehoben, daß Barnabas ganz gut der Verfasser des Briefes sein könne, ohne daß dieser darum inspirirt und damit kanonisch zu sein braucht. Und darum halten wir die alten Zeugnisse so lange zum Erweise der Echtheit des Barnabasbriefes für ausreichend, als die Kirche sich nicht direct dagegen ausspricht und damit die frühere, wenn auch nur partielle Approbation hinfällig wird.

Argumente hin, welche dem Inhalte des Briefes entnommen werden, kann die Unechtheit desselben mit Grund nicht behauptet werden, wie dies in neuerer Zeit insbesonders beliebt. Ueberhaupt muß von vorneherein eine derartige Argumentationsweise als verdächtig erscheinen, da sie in der Regel schon auf einer gewissen Voreingenommenheit beruht, welche sich einen gewissen Inhalt zurecht legt und darnach als einem absoluten und apodiktischen Maßstabe die Authentie beurtheilt. Steht einmal die äußere Authentie fest, so liegt denn doch zunächst in dieser der anzuwendende Maßstab und ist auch mit diesem an die Prüfung des Inhaltes, an die Beurtheilung zweifelhafter Stellen zu gehen. Sodann werden wir uns ohnehin später auf den Inhalt des Briefes zu beziehen haben und werden da auch die einzelnen Bedenken, die man gegen die Echtheit des Briefes erheben zu müssen meint, in das rechte Licht gestellt werden. Wir bemerken daher hier nur, daß die bestimmte Zweckbeziehung des Verfassers und die besondere Rücksichtnahme auf das bestimmte Lesepublikum gar Manches zu erklären geeignet sind, wie denn in der That der Verfasser die mit der ausschweifend allegorischen Exegese des Philo befreundeten Leser im Auge hat und er auf deren Standpunkt sich stellend argumentirt. [1]) Und nach dem Zeugnisse Möhlers [2]) ist es eine von vielen Gelehrten gemachte Bemerkung, daß je öfter man diesen Brief lese, desto reichhaltiger und anziehender sein Inhalt dem Leser sich erschließe. [3])

---

[1]) Vgl. Alzog, l. c. S. 10. — [2]) Patrologie, S. 90. — [3]) Braunsberger (l. c. S. 206—228) führt gleichfalls eine Reihe innerer Gründe vor, welche die Unechtheit des Barnabasbriefes beweisen sollen, so namentlich die naturgeschichtlichen Unrichtigkeiten, die Lehre des Briefes über das Weltende und ganz besonders die Auslassungen desselben über das Judenthum. Jedoch Braunsberger schwächt selbst oft die erhobenen Bedenken ab und macht auf Auswege aufmerksam; und was die Hauptsache ist, so legt er eben durchgängig einen zu hohen Maßstab an den Inhalt des echten Barnabasbriefes an. Ihm ist ja dieser im Falle seiner Echtheit kanonisch und inspirirt, und da kann man sich freilich mit gar Manchem nicht zurecht finden. Uns dagegen gilt der Brief als echt, ohne inspirirt zu sein, weßhalb nicht alles und jedes im Briefe Enthaltene seine unbedingte Billigung finden muß und der Verfasser überhaupt gegenüber den besonderen Verhältnissen einen gewissen freieren Standpunkt einnehmen kann. Darum vermögen wir uns auch an geschichtlichen oder naturhistorischen Unrichtigkeiten nicht allzu sehr zu stoßen, wie bei Braunsberger dies der Fall ist, indem eine allgemeine kirchliche Approbation, wie wir sie für die Schriften der apostolischen Väter für erforderlich halten, solche Unrichtigkeiten keineswegs ausschließt. Uebrigens nimmt sich auch Manches bei näherer Betrachtung gar nicht so schrecklich aus, wie sich ohnehin später zeigen wird.

Aber nicht nur im Allgemeinen halten wir die Authentie des Barnabasbriefes aufrecht, sondern in allen seinen Theilen, sowie er in 21 Capiteln vorliegt, trotzdem die alte lateinische Uebersetzung nur die ersten 17 Capiteln enthält. Zwar hat man mehrfach diese letzteren Capitel für unecht erklärt und auch sonst mehr oder weniger Interpolationen angenommen. Jedoch auch da war schon eine gewisse Voreingenommenheit über den Inhalt das eigentlich Maßgebende und je nach der Verschiedenheit dieses Maßstabes hat der eine dies, der andere das für interpolirt erklärt. [1]) Wird durch einen solchen Vorgang überhaupt jedes Recht auf Berücksichtigung verwirkt, so sprechen auch die Continuität des Ganzen, die wiederkehrenden Ausdrücke und die Gleichheit des Styles für die Integrität des ganzen Briefes und stehen auch die äußeren Zeugnisse für den ganzen Brief ein, wie dies namentlich von den vier letzteren Capiteln desselben der Fall ist. [2])

Der Brief des Barnabas, den dieser nach Möhler [3]) nicht vor dem Jahre 72 abfaßte, da nach C. 16 der Tempel zu Jerusalem bereits zerstört ist, [4]) gehört also u. zw. in seiner Gesammtheit zu den Schriften der apostolischen Väter und legen wir darum diesen mit allem Rechte unserer Theologie der apostolischen Väter zu Grunde. Uebrigens ist Braunsberger [5]) mit Müller, [6]) welche den Barnabasbrief in der Zeit des Hadrian (117—138) durch einen Alexandriner,

---

[1]) Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae 1875. fasc. 1. p. XXXV. Braunsberger (l. c. S. 175. flgd.), der insbesonders die neueste Interpolationshypothese von Karl Heydecke zurückweist. — [2]) Vgl. Hefele, Patr. apost. op. XIII. XIV. Patr. apost. op. Lipsiae 1875. fasc. 1. p. XXXVII. Braunsberger l. c. S. 179. Nach Hilgenfeld (Zeitschr. für wissensch. Theologie 1875, 4. Heft, p. 600) ist der Nutzen der neuen Interpolationshypothese von Heydecke kein anderer, als daß sie die unzertrennliche Einheit des Barnabasbriefes noch heller in das Licht stellt. — [3]) Patrologie S. 91. — [4]) Braunsberger (l. c. S. 134) meint, der Tod des Barnabas müsse jedenfalls vor dem Jahre 62 oder 63 erfolgt sein, da derselbe zur Zeit der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus sein Blut bereits vergossen hatte. Allerdings mag nun Barnabas von Markus getrennt gewesen sein zur Zeit, als Paulus das erste Mal in Rom gefangen saß. Jedoch daraus zu folgern, daß damals Barnabas bereits todt war, scheint denn doch zu weit gegangen zu sein. Auch verlegt Mazochius das Todesjahr des Barnabas ins Jahr 76 und erscheint uns dessen Rechnung keineswegs für so unhaltbar, wie Braunsberger (l. c. S. 206, 130 flgd.) will. Jedenfalls kann gegen die Autorschaft des Barnabas mit Grund nicht geltend gemacht werden, derselbe habe nach der Zerstörung Jerusalems nicht mehr gelebt und darum auch den Brife nicht schreiben können, der bereits die Zerstörung Jerusalems voraussetze. — [5]) l. c. S 144—253. — [6]) Der Barnabasbrief, S. 6. flgd.

der vielleicht der Namenscollege des Apostels Barnabas war, verfaßt sein lassen, der Meinung, daß demselben auch so eine Stelle unter den apostolischen Vätern gebühre, insoferne unter den Werken der apostolischen Väter die nicht kanonischen Schriften jener Apostelschüler zu verstehen sind, welche in der nächsten nachapostolischen Zeit geschrieben haben. In diesem Sinne dürften wir uns also auf den Barnabasbrief auch beziehen, selbst wenn er nicht vom Apostel Barnabas geschrieben wäre, und hätten wir ihn allenfalls nur nicht an erster Stelle aufzuführen. Aber eine andere Frage ist, ob die äußeren Zeugnisse, welche, wie wir gesehen, eine gewisse kirchliche Anerkennung für den Barnabasbrief enthalten, sich von der Autorschaft des Apostels Barnabas trennen lassen, ohne an Autorität wesentliche Einbuße zu erleiden, was nach unserer Meinung keineswegs der Fall ist, wie dies insbesondere aus den oben angeführten Zeugnissen des Klemens von Alexandrien und des Hieronymus hervorgeht. Da fiele demnach die kirchliche Approbation ganz weg und wir hätten im besten Falle eine der nächsten nachapostolischen Zeit entstammende Schrift und damit ein historisches Document für die Eruirung der damaligen factischen Sachlage, aber kein Werk eines apostolischen Vaters, aus dem in gewisser Weise auf das kirchliche Bewußtsein des christlichen Glaubens und Lebens in der unmittelbar nachapostolischen Zeit geschlossen werden dürfte, wozu eben ein bestimmtes officielles Gepräge nothwendig ist; und darum müssen wir auch aus diesem Grunde an der Echtheit des Barnabasbriefes festhalten. [1])

§. 9.

Die beiden Briefe des Klemens.

Was den Brief des Klemens an die Korinther anbelangt, resp. den ersten Brief desselben an die Korinther, insofern der andere Brief die Aufschrift des zweiten an die Korinther führt, [2]) so begegnen

[1]) Die pseudoklementinische Literatur, die seiner Zeit, wo man sie für das Werk des Klemens hielt, eine gewisse Anerkennung fand, wird gewiß Niemand zu den Werken der apostolischen Väter zählen, seit diese Anerkennung aufgehört hat. Müßte aber in dem besagten Falle das Gleiche nicht auch von dem sog. Barnabasbrief gelten, wo auch die Anerkennung wegfiele, welche nur dem Briefe des Apostels Barnabas gezollt wurde? — [2]) Dieser zweite Brief des Klemens erhielt erst später, nachdem er mit dem ersten vereinigt worden war, die Aufschrift „πρὸς Κορινθίους β'", nämlich mit Ende des 4. Jahrhunderts. Vgl., Patrum apostolicorum opera fasc. 1. ed. altera Lipsiae 1876 p. LXV. LXXIV.

uns bestimmte Spuren desselben bereits im Brief des Polykarp an die Philipper. [1]) Ausdrücklich citirt ihn aber Hegesyppus in den Ὑπομνήματα [2]) und Dionys von Korinth ist der erste, welcher auch die Autorschaft des Klemens ausdrücklich bezeugt und berichtet, er werde nach alter Gewohnheit in den Versammlungen der Kirche von Korinth vorgelesen. [3]) Irenäus schaltet ein kurzes Inhaltsverzeichniß des Briefes dem dritten Capitel des dritten Buches adversus haereses ein, wobei er den Brief als „ἱκανωτάτη γραφή" bezeichnet, welche zur Zeit des apostolischen Klemens von der römischen Kirche nach Korinth geschickt wurde. [4]) Mit Dionysius von Korinth stimmen überein Klemens von Alexandrien und Origenes, welche beide den Brief unter dem Titel des Klemens citiren, dem Klemens selbst ein gewisses apostolisches Ansehen zuerkennen und den Brief unter die heiligen Schriften, wenn auch von minderer Qualität, rechnen. [5]) Eusebius

---

[1]) Eine Vergleichung beider Briefe zeigt, daß Polykarp aus dem ersten Klemensbriefe vieles fast wörtlich in seinen Brief an die Philipper aufgenommen habe, u. zw. begegnen in allen Theilen des letztern, mit Ausnahme der Capitel 5. 6. 13, Spuren des Gebrauchs des ersteren. Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae ed. II. XXVI. XXVII. Da der Brief des Polykarp echt ist, wie wir später sehen werden, so haben wir hier ein sehr frühes Zeugniß für den Brief selbst, wenn auch nicht für Klemens als den Verfasser desselben. Doch erscheint gerade die Autorität des Klemens von Rom als eine solche, welche Polykarp zu einem so vielseitigen Gebrauch des Briefes veranlaßt haben mag. — [2]) Vgl. Eusebius, Hist. eccll. V. 22. Nach des Eusebius Bericht fand Hegesypp den Brief bereits um 140—150 in Korinth vor und erklärte derselbe auch in dem verlorenen Buche Ὑπομνήματα ihn als gegen Ende des 1. Jahrhunderts nach Korinth geschickt. Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae ed. II. p. XXVIII. Nach Lipsius (De Clem. Rom. ep. priori p. 155) hätte Hegesypp auch bezeugt, daß zu der Zeit, wo der Brief von Rom nach Korinth geschickt wurde, Klemens zu Rom gelebt habe. Brüll (Tübinger Qschr. 1876. Heft. 2. S. 275—280) constatirt das Zeugniß des Hegesypp als werthvolles Zeugniß aus der korinthischen und römischen Kirche (Hegesypp hatte sich vor Abfassung des citirten Werkes in Rom aufgehalten) vor Dionysius, das geeignet ist, das Zeugniß des letztern als ein ursprüngliches zu bekräftigen. — [3]) Eusebius, Hist. eccles. IV. 23, 9. — [4]) Vgl. advers. haer. lib. 3. cap. 3. Ueber den Autor schweigt wohl Irenäus, aber die Stellung, welche er zur Zeit der Abfassung des Briefes dem Klemens in Rom vindicirt, läßt erkennen, daß er sich diesen auch als Verfasser denke. Auch bezeichnet Irenäus den Brief als die passende Grundlage des von den Aposteln ererbten Glaubens gegenüber dem Gnosticismus und geht aus seinen Worten auch hervor, daß er zu seiner Zeit auch in der abendländischen Kirche wohl bekannt war. Vgl. Patr. apost. op. Lips. ed. II. p. XXX. — [5]) Eusebius bemerkt Hist. eccl. VI. 13, 6, daß Klemens in seinen Strommata den Brief des Klemens benützt habe. Klemens citirt auch wirklich öfter denselben wie Strom. I. 7, 38. IV 17, 105. V. 12, 81.

lobt sofort denselben überaus, den er auch dem Klemens ausdrücklich zuschreibt, und bezeugt er noch, derselbe werde in sehr vielen Kirchen öffentlich vorgelesen, ohne ihm jedoch ein kanonisches Ansehen beizulegen..[1]) Und auch nach Eusebius war dieser Brief im Oriente bis in die Zeit nach Photius bekannt und im Gebrauche, obgleich die Ansichten über dessen Autorität getheilt waren und die einen mehr, die andern weniger ihm den Charakter einer kanonischen Schrift zuerkannten. [2]) Dagegen in der abendländischen Kirche, in der derselbe überhaupt vom Anfange an weniger bezeugt erscheint, [3]) entschwindet

VI. 8, 64, 65 und bezieht sich auch sonst tacite darauf. Origenes citirt den Brief. De princ II. 3, 6, wo er den Klemens Apostelschüler nennt, und in Ezechiel. VIII. 3; ebenso in Joan. VI. 36, wo Klemens als πίςτος Κλήμης ὑπὸ Παύλου μαρτυρούμενος eingeführt wird. Vgl. Patr. apost. op. Lips. ed. II. pag. XXXI. — [1]) Vgl. hist. eccles. III. 16, 38. Wenn er ihn als ὁμολογουμένη bezeichnet, so will er damit dessen Authentie und nicht dessen kanonisches Ansehen bezeugen, indem er ihn sonst im Verzeichnisse des neutestamentlichen Kanons (hist. eccl. III. 3. 25.) nicht übergangen hätte. Vgl. Credner, Geschichte d. ntstl. Kanons S. 101—120. — [2]) Der aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammende Codex alexandrinus führt ihn gleich nach der Apokalyps auf, so daß damit sein öffentliches, wenn auch nicht gerade kanonisches Ansehen gegeben ist, wie denn auch der Codex Constantinopolitanus aus dem 11. Jahrhundert, welchen jüngst Bryennios, Erzbischof von Serra in Macedonien in der Bibliothek des heiligen Grabes zu Constantinopel entdeckte und der auch die im Codex Alexandrinus fehlenden Capitel (vom Schlußsatz im C. 57—63, C. 64 und C. 65 sind die frühern C. 58—59) enthält, den Brief mit der Synopsis des Chrysostomus, dem Briefe des Barnabas, der Doctrina Apostolorum und den Briefen des Ignatius verbunden bringt. Dagegen findet sich in einem jüngst aufgefundenen syrischen Manuscripte aus dem 12. Jahrhundert (herausgegeben von Lghitfoot 1877 in einem Supplement zu seiner Ausgabe der Klemensbriefe) der Brief des Klemens (sammt dem 2.) in syrischer Uebersetzung zwischen dem Briefe des Judas und dem Briefe des Paulus an die Römer. Ueberhaupt theilten sich die Orientalen in der Werthschätzung des Klemensbriefes (sammt dem zweiten als der beiden Briefe des Klemens an die Korinther) in drei Parteien: Mit Eusebius nahmen die Authentie ohne die Kanonicität an Athanasius, Cosmas Indianopl. c. a. 535, Anastasius Sinaita († 599), Auctor Stichiometriae Nicephor. Byz. (aus dem 6. Jahrhundert), Nicephorus Byz. selbst († 828), Photius aus dem 9. Jahrhundert und andere; mit Origenes und Klemens stimmen überein der Verfasser des Codex Alexandrinus und Joannes Damascenus, während wieder andere zwischen den Klemensbriefen und den neutestamentlichen Schriften keinen Unterschied machen. Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae. ed. II. p. XXXIII—XLIV. Wenn aber nach Photius unser Brief mehr zurücktritt, so mag daran unter Anderm die pseudoklementinische Literatur Schuld sein, wie insbesonders die beiden im 4. Jahrhunderte dem Klemens unterschobenen Briefe über die Jungfräulichkeit, wodurch die ältern echten verdrängt wurden. — [3]) Außer Irenäus, von dem schon die Rede war, erwähnt nur Hieronymus (De viris illustr. 15) des Briefes in bestimmter Weise, u. zw. einfach nach dem Berichte des Eusebius.

seit dem 5. Jahrhundert mit dem Gebrauche der griechischen Sprache jede Erinnerung an denselben. [1]) Erst Junius, welcher im Jahre 1633 ihn nach einer sehr alten Handschrift herausgab, die 1632 Cyrillus Lucaris dem Könige Karl I. von England zum Geschenk gemacht hatte, machte das Abendland wiederum mit demselben bekannt.

Wie man sieht, so ist die Authentie des ersten Briefes des Klemens in einer Weise durch äußere Gewährsmänner bezeugt, daß sie wohl nicht stärker verlangt werden könnte [2]), und hat man es daher auch gar nicht im Ernst unternommen, aus inneren Gründen die Authentie zu bestreiten. [3]) Aber auch dasjenige, was man aus dem Inhalt des Briefes gegen dessen Integrität vorbringen zu können meinte, wie insbesonders L. Mosheim, [4]) ist so nichtig, daß alle Gelehrten der neuern Zeit, wie Hefele [5]) sagt, einstimmig die Integrität desselben anerkennen. Und so ist denn der ganze erste Brief des Klemens, wie er in dem Codex Constantinopolitanus in 65 Capiteln vorliegt, und der zwischen 93—97 verfaßt wurde, [6]) ohne allen Zweifel zu den Schriften der apostolischen Väter zu zählen. [7])

Nicht so günstig steht die Sache bezüglich des zweiten Briefes des Klemens.

---

[1]) Die Lateiner scheinen überhaupt nur die pseudoklementinischen Briefe ad Jacobum im Auge gehabt zu haben, welche Pseudoisidor in die Sammlung der Papstbriefe aufnahm. Vgl. Patr. apost. Opera Lips. ed. II. p. XXXIV. XXXVII. — [2]) Thiersch (die Kirche im apostolischen Zeitalter S. 350) sagt: „Außer den Büchern des Urkanons ist keines, welches eine solche äußere Beglaubigung für sich hätte." Daher fand auch die Bestreitung der klementinischen Autorschaft, welche nach einer bloßen Andeutung Bauer's (Paulus S. 472), in neuester Zeit von Schwegler (Nachapost. Zeit II, S. 125 flgd.) unternommen wurde, den entschiedensten Widerspruch, wie von Seite Bunsen's (Ignatius u. s. Zeit S. 189 flgd.) und Ritschl's (die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 282 flgd.). — [3]) Hilgenfeld (die apostolischen Väter S. 95 flgd.) macht auf Grund des Ergebnisses des Briefes nur ganz schüchtern geltend, man wisse nicht, ob Klemens selbst den Brief verfaßt oder auch nur dem Theil der Gemeinde angehört habe, welcher den Brief erlassen. Aber selbst dieser schüchterne Zweifel an der Richtigkeit der Tradition beruht nur auf einer gewissen Voreingenommenheit über den Inhalt des Briefes und hat bereits Lipsius (De Clementis epistola priori S. 167 flgd.) die Bedenken Hilgenfeld's zurückgewiesen. — [4]) Institut. hist. christ. major. p. 213 flgd. — [5]) Patr. App. Op. p. XXX. Hilgenfeld (l. c. 54) sagt in dieser Hinsicht: „Die Interpolationshypothese konnte überhaupt nur entstehen, weil die Einsicht in die innere Anlage und den stetigen Fortschritt des Briefes fehlte." Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae ed. II. p. XLIX. und L. — [6]) Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae ed. II. p. LIV—LX. Funk (Patr. ap. editio post. Hefelianam quartam quinta p. XXIII. et XXIV.) — [7]) Daß der Verfasser des Klemensbriefes mit dem Phil. 4, 3 als Mitarbeiter des Paulus

Eusebius nämlich, der zuerst eines gewissen zweiten Briefes des Clemens Erwähnung macht, thut dies in einer Weise, daß er dessen Authentie bezweifelt zu haben scheint.[1]) Und Hieronymus erklärt ihn geradezu als „von den Alten reprobirt."[2]) Jedoch die Alexandrinische Handschrift, aus der, wie wir oben sagten, Junius den ersten Brief des Klemens herausgab, hat hinter den heiligen

---

genannten Klemens identisch sei, ist zunächst nur die Vermuthung des Origenes (in Joann. I. 29), mit dem dieselbe Eusebius (Histor. eccl. 4, 15), Epiphanius (haer. XXVII 6.), Hieronymus (catal. de vir. illustr. c 15) theilen, in welchem Sinne die Apostelschülerschaft des Klemens und dessen Autorität als „apostolischer Vater" eo ipso gegeben ist. Wäre aber diese Vermuthung nicht ganz stichhältig (vgl. Lipsius l. c. p. 167—168), so ist seine Apostelschülerschaft und die Autorität als eines apostolischen Vaters sowohl durch die Art und Weise, in welcher, wie wir gesehen haben, dessen Brief in der Kirche aufgenommen wurde, als auch durch die Abfassungszeit des Briefes sichergestellt. Um das Jahr 93—97, wo der Brief geschrieben wurde, konnte ganz gut ein Klemens den Lehrstuhl in Rom inne haben, welcher, wie Irenäus sagt (adv. haer. 33), die Apostel noch gesehen und Umgang mit ihnen gepflogen, wie er ja auch nach Irenäus als der dritte Nachfolger des Petrus gilt und er nach Eusebius (hist. eccl. III. 15.34) unter Domitian seinen Episcopat antrat, so daß also Linus und Anakletus noch zu Lebzeiten des Petrus in seiner Abwesenheit dessen Stelle vertraten und noch vor ihm aus dem Leben schieden, oder daß Klemens mit der Verkündigung des Evangeliums auswärts beauftragt und deßhalb zum Bischof ordinirt erst nach dem Tode der beiden genannten Vorgänger den Lehrstuhl des hl. Petrus in Rom bestieg. Nach Brüll (l. c. S. 282) brauchte Klemens nicht gerade unmittelbar von Petrus ordinirt zu sein Wenn wir aber auch in diesem Falle den Brief des Klemens auf Grund der Approbation der Kirche als das Werk eines apostolischen Vaters uns denken könnten, so scheint uns doch im Sinne der Tradition der Zusammenhang des Klemens mit den Aposteln inniger und unmittelbarer aufgefaßt werden zu müssen. — [1]) Vgl. hist. eccl. III, 38, 4. Eusebius sagt, er wisse bestimmt, daß dieser zweite Brief des Klemens nicht gleich dem ersten anerkannt sei, indem seines Wissens die Alten keinen Gebrauch von demselben gemacht haben. Uebrigens hat Eusebius, wie aus seinen eigenen Worten hervorgeht, den Brief selbst nicht gelesen, den er nur nach einem Gerüchte erwähnt, und bezeugt er doch so viel, daß in den entfernten Kirchen zu seiner Zeit ein zweiter Klementinischer Brief gelesen werde, der ihm und den Schriftstellern, die er gelesen, unbekannt sei. Auch ist es nicht einmal gewiß, ob er unsern zweiten Brief des Klemens im Auge habe, indem er sich nur auf ein Gerücht bezieht und er auch diesen zweiten Klementinischen Brief nicht näher bezeichnet; obwohl dies sehr wahrscheinlich ist, da ein anderer dem ersten als zweiter beigefügte Klemensbrief nicht bekannt ist. — [2]) Vgl. De vir. illustr. 15. Hieronymus, der sich hier einfach auf Eusebius bezieht, hat da offenbar aus den Worten des Eusebius zu viel herausgelesen, wie später Photius (Biblioth. c. 113) der unter Bezugnahme auf Eusebius das gleiche Urtheil fällt. Richtiger verstand Rufin die Worte des Eusebius, wenn er sie übersetzt: „Dicitur tamen esse et alia Clementis epistola cujus nos notitiam non accepimus."

Büchern die beiden Klemensbriefe, also auch unseren zweiten (die ersten zwölf Capitel), woraus erhellt, daß dieser im 5. Jahrhundert, dem der Codex Alexandrinus entstammt, zu Alexandrien bekannt und in geschätztem Gebrauche war. Ebenso führt der aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammende Kanon 85. Apostolorum die beiden Klemensbriefe unter den neutestamentlichen Schriften auf und läuft überhaupt die Geschichte der beiden Briefe gemeinsam, seit sie miteinander als die beiden Briefe des Klemens an die Korinther zu einem Ganzen verbunden worden waren, wobei seit dem Ende des 5. Jahrhunderts Niemand diese Aufschrift in Zweifel gezogen zu haben scheint.[1]) Stehen also seit dieser Zeit beide Briefe des Klemens in gleichem kirchlichen Ansehen, so verdient noch insbesonders hervorgehoben zu werden, daß der neu entdeckte Codex Constantinopolitanus neben dem ersten Brief des Klemens auch unseren zweiten u. zw. vollständig enthält, wie denn auch das neu aufgefundene syrische Manuscript zwischen dem Brief des Judas und dem Briefe des Paulus an die Römer die beiden Briefe des Klemens an die Korinther in syrischer Uebersetzung aufführt.

Nach dem Gesagten steht die Kirche in der späteren Zeitperiode ebenso entschieden für die Authentie des zweiten Briefes ein, wie für den ersten. Aber wie verhält es sich denn mit der frühern Zeitperiode vor Eusebius? Schließt ohnehin des Eusebius Urtheil nicht aus, daß zu seiner Zeit der ihm und den Schriftstellern, aus denen er schöpfte, unbekannte Brief in entfernten Kirchen im Gebrauche war, so läßt es sich ja überhaupt nicht denken, daß eine bis auf Eusebius herab unbekannte und mißachtete Schrift im 5. Jahrhundert sich noch zu solchem Ansehen habe emporschwingen können, wie wir dies bei unserem zweiten Briefe des Klemens haben stattfinden sehen. Und darum ist schon von vorneherein die Annahme durchaus gerechtfertigt, es werde dieser Brief schon vor Eusebius seit den frühesten Zeiten in manchen, ja vielleicht in vielen Kirchen hochgehalten worden sein. Jedoch es ist dies mehr als eine bloße Annahme, derselbe war in der That seit den ältesten Zeiten bekannt und im Gebrauche, indem er nämlich Nichts anders ist als das Klementinische Begleitschreiben zum Pastor des Hermas.[2]) Hermas wurde ja angewiesen,[3]) seine

[1]) Vgl. Patr. apost. op. ed. II. p. LXV. — [2]) Epiphanius (haer. 30, 15) berichtet, es seien zu seiner Zeit encyklische Briefe des Klemens im Umlaufe gewesen, welche in den christlichen Gemeinden vorgelesen wurden. — [3]) Vgl. Pastor Hermae Vis II. 4.

Aufzeichnungen dem Klemens zu übergeben und dieser empfiehlt nun dieselben in diesem seinen Begleitschreiben, wobei er den Inhalt für seine Encyklika aus dem Hirten selbst entnimmt und diesen so ziemlich im Tone des Hermas, aber doch mit so viel Freiheit behandelt, daß eine Verschiedenheit der Schriftsteller nicht geläugnet werden kann, während anderseits gerade diese Umstände zur Genüge die Stylverschiedenheit im Briefe des Klemens an die Korinther und in dieser Encyklika erklären. [1]) Wenn nun aber die beiden Schriftstücke, der Pastor des Hermas und das Klementinische Begleitschreiben, zusammengehörten und zusammen erlassen wurden, so war es das Natürlichste sie beisammen zu lassen, was man auch in der ältesten Zeit gethan, und es trat das Klementinische Begleitschreiben vom Anfang an gar nicht als ein besonderes Schriftstück auf. Und wenn Klemens selbst mit den Gedanken und Lehren des Hermas den Hirten empfiehlt, so war es auch selbstverständlich, daß kirchliche Schriftsteller weniger die Encyklika als den Hirten zu ihren Belegen verwendeten, so daß er im Gebrauche der Alten nicht hervortrat und derselbe erst später in

[1]) Die Verwandtschaft zwischen dem 2. Briefe des Klemens und dem Pastor Hermae kann nicht verkannt werden und ist sie auch schon mehrfach anerkannt worden, so namentlich von Hagemann (Tbg. Qtschrift 1861, S. 509 flgd.). Auch tritt dieselbe jetzt, wo der Brief in seinem ganzen Umfange vorliegt, nur noch mehr hervor, wie sich im 2. ausführenden Theile zeigen wird, und paßt auch die ganze homiletische Form zu dem besagten Zwecke eines Begleitschreibens. Was der Pastor in großer Ausdehnung gibt, das ist da sozusagen im engeren Rahmen zusammengefaßt und vermittelt dieses das richtige Verständniß von jenem. Nach Bryennius, dem Finder und Herausgeber des Codex Constantinopolitanus, ist ohnehin der Styl der Homilie der Schreibweise des apostolischen Klemens nicht fremd. Die Herausgeber der Patr. apost. op. Lips. ed. II. (p. LXX LXXIV. u. LXXV) machen ebenfalls auf die Verwandtschaft zwischen dem 2. Klemensbrief und dem Pastor Hermae aufmerksam, wollen aber in dem erstern keineswegs ein Begleitschreiben erkennen, womit der Letztere eingeführt werden sollte, weil weder die Homilie ein unterschobenes Werk sei, noch jenes Buch, welches Hermas dem Klemens schicken wollte. Jedoch in unserer Fassung ist ja weder das homiletische Begleitschreiben des Klemens ein unterschobenes Werk, noch der Pastor des Hermas, wie wir sehen werden, und ist der Klemens des Hermas Vis. II. 4 allerdings der römische Bischof, so daß auch von dieser Seite keine Schwierigkeit obwaltet. Wenn aber Funk (l. c. p. XXXVIII.) sich gegen die von Hagemann (l. c.) geltend gemachte Ansicht aus dem Grunde ausspricht, weil dieser ein Irrthum über den Charakter der Schrift zu Grunde liege, so ist allerdings der Charakter der Schrift zunächst und an und für sich der einer Homilie; aber der Zweck, nach welchem dieselbe zur Einführung des Hirten dienen sollte, verlieh ihr zugleich den Charakter eines Sendschreibens, so daß sie ganz gut auch unter diese Bezeichnung einbezogen werden konnte.

bestimmter und gesonderter Weise als der zweite Brief des Klemens auferscheint, der ohnehin erst seit der Zeit, wo er mit dem ersten Briefe des Klemens an die Korinther zu einem Ganzen verbunden worden war, die Aufschrift des zweiten Briefes an die Korinther erhielt. [1]) Und so halten wir denn auch den zweiten Brief des Klemens durch äußere Zeugnisse für hinreichend beglaubigt, um an dessen Authentie festhalten zu können.

An diesem unserem Urtheile machen uns auch die Einwürfe nicht irre, welche man aus innerem Grunde gegen die Authentie unseres Briefes hat erheben zu müssen gemeint. [2]) Stößt man sich nämlich an der in dem Brief zu Tage tretenden Theologie, an der Form der Controversen und Ermahnungen, so ist dies nur auf Rechnung eines schon zum voraus construirten Geschichtsbildes zu schreiben und wird da überhaupt von vornherein eine verkehrte Richtung eingeschlagen, von der wir schon oben gesprochen haben. Kommt aber eine Lehre vor, sowie dieselbe auch später, vielleicht nur noch entschiedener zu Tage tritt, so ist dies ein Beweis, daß dieselbe eben nicht einfach einer späteren Zeit angehört, sondern als alte katholische Wahrheit der Sache nach vom Anfange an vorhanden war. Und wird auf Controversen und Umstände Rücksicht genommen, welche später ganz vorzüglich auferscheinen, so geht daraus nur hervor, daß Aehnliches bereits in früherer Zeit sich breit gemacht hat. Da ohnehin im zweiten ausführenden Theil der Inhalt der Schrift zur Genüge zu Tage treten wird, so brauchen wir hier in dieser Beziehung nicht mehr zu sagen. Was wir im ersten grundlegenden Theil zu leisten

[1]) Zu bemerken ist, daß Eusebius nur von einem zweiten Briefe des Klemens überhaupt spricht, und so mag sich denn das Gerücht, das er erwähnt, eben auf unser Begleitschreiben beziehen, das man zu seiner Zeit bereits als zweiten Brief des Klemens kannte, wenn nicht das Gerücht überhaupt darauf sich bezieht, daß man wußte, es werde der Hirte des Hermas durch ein Begleitschreiben des römischen Klemens eingeleitet, das demnach gegenüber dessen erstem Briefe an die Korinther als zweiter Brief zu bezeichnen sei. — [2]) Vgl. Patr. apost. op. Lips. ed. II. p. LXX und LXXI. Die Theologie sollte auf die Zeit des Hadrian verweisen und die Art und Weise, in der die Ermahnungen gegeben werden, der Mitte oder dem Ende des 2. Jahrhunderts eigenthümlich sein; die Bekämpfung der Häretiker aber geschehe so, daß sie nicht nach 160 oder 150 geschrieben sein könne. Nach Nitzsch (Dogmengesch. p. 90) sollte der Verfasser zu einer Zeit gelebt haben, wo der Gnosticismus schon in Blüthe stand. Nach Hilgenfeld (Apost. Vät. p. 119 flgd.) ist der Verfasser ein rechtgläubiger Katholik und ein katholischer Heidenchrist, welcher nichts Paulinisches verräth.

haben, das meinen wir auch hinsichtlich des zweiten Klemensbriefes erreicht zu haben: Die Authentie desselben als eines homiletischen Begleitungsschreibens des römischen Klemens zum Pastor des Hermas steht uns fest, womit gegen Ende des ersten Jahrhunderts der Hirte eingeleitet und empfohlen wurde. [1]) Als Schrift des apostolischen Klemens gehört aber derselbe ebenso wie dessen erster Brief an die Korinther zu den Schriften der apostolischen Väter und hat er so ja auch in dieser Hinsicht, wie wir gesehen haben, die erforderliche kirchliche Approbation erhalten. [2]) Unserer Theologie der apostolischen Väter werden wir also mit allem Recht nicht weniger den zweiten Brief des Klemens wie dessen ersten an die Korinther geschriebenen Brief zu Grunde zu legen haben, u. zw. in seiner ganzen Gestalt, sowie er in 20 Capiteln im Codex Constantinopolitanus vorliegt, da an der Integrität des ganzen Briefes nicht gezweifelt werden kann. [3])

§. 10.

Der Pastor des Hermas.

Daß der Hirt des Hermas gegen Ende des zweiten Jahrhunderts thatsächlich im geschätzten Gebrauche stand, zeigt Irenäus, der unmittelbar unter biblischen Schriftstellen auch eine Stelle aus dem ersten Gebote des Hirten als ein ganz treffendes Zeugniß für die Weltschöpfung aus Nichts anführt. [4]) Ebenso beginnt Klemens von

[1]) Der Zusammenhang des 2. Klemensbriefes mit dem Hirten des Hermas läßt die Abfassungszeit beider so ziemlich zusammenfallen. Hat Klemens nach Eusebius gegen Ende des 1. Jahrhunderts den römischen Bischofstuhl innegehabt, so werden wir auch bei der Besprechung des Hirten des Hermas diesen um dieselbe Zeit verfaßt finden. — [2]) Diese Approbation kann dadurch keine Einbuße erleiden, daß sie sich in der spätern Zeit auf die beiden Briefe des Klemens an die Korinther bezieht. Denn wenn auch der 2. Brief nicht direct und ausschließlich an die Korinther gerichtet ist, so ist das nur ein Nebenumstand, welcher die Hauptsache nicht alterirt, und läßt es sich ohnehin leicht erklären, wie die irrthümliche Auffassung in diesem Nebenumstande entstanden sei. — [3]) Von Capitel 13 an wird die rechte Disposition der Rede in etwas vermißt, was aber keine Interpolation ausweist, da sonst das Ganze harmonirt. — [4]) Vergl. Iren. Adv. haer. 4, 20. Dieselbe Stelle wurde bis ins 4. Jahrhundert herab von anderen häufig angeführt, weil sie unumwundener als irgend ein Schriftwort die Weltschöpfung aus dem Nichts und die Weltfreiheit des Schöpfers ausspricht. Zahn (der Hirt des Hermas S. 10) macht mit Recht geltend, daß dem Irenäus sicherlich in dem von ihm so hoch geschätzten Buche die Stelle nicht wird entgangen sein, wo der Verfasser sich unverkennbar für einen Zeitgenossen und Mitbürger des römischen Klemens ausgibt,

Alexandrien sein Hauptwerk mit einer Reminiscenz aus dem Hirten und gibt ihm nicht nur durch zahlreiche Citate, sondern in eigenen Worten das Lob hohen Werthes für die Kirche, ohne indeß den Verfasser zu nennen. [1]) Ja den Montanisten trat man gerade von Rom aus auch mit Argumenten aus dieser Schrift entgegen, wie Tertullian's Opposition gegen dieselbe entnehmen läßt, [2]) der übrigens zu einer Zeit, wo er noch Katholik war, gegen diese Schrift nicht den leisesten Tadel hatte. [3]) Auch unter den Werken Cyprian's findet sich von unbekanntem Verfasser eine Homilie „Ueber die Würfelspieler", welche den Hirten des Hermas sogar eine göttliche Schrift nennt. [4]) Hat man nun da auch nicht an eine göttliche Schrift im Sinne einer inspirirten kanonischen zu denken, für welche sie freilich Anfangs manche angesehen haben mögen, so stellen doch die angeführten Zeugnisse den öffentlichen kirchlichen Gebrauch des Buches in den ältesten Zeiten außer allen Zweifel. [5])

Als Verfasser des öfters von ihm citirten Hirten nennt Origenes zuerst den Röm. 16, 14 von Paulus gegrüßten Her-

woraus weiter folge, daß Irenäus sich für überzeugt gehalten, dasselbe sei zu Rom zu der Zeit, in welcher er sich den Klemens an der Spitze der römischen Gemeinde stehend dachte, d. i. gegen Ende des ersten Jahrhunderts von einem gewissen Hermas verfaßt worden. — [1]) Vgl. Strom I. 17. II. 1. VI. 9. II. 12. u. a. O. Vgl. Zahn der Hirt des Hermas S. 31. — [2]) Vgl. De pudic. c. 10. Der römische Bischof Zephirin, dessen milde Praxis in Bezug auf die Wiederaufnahme Gefallener Tertullian in dieser Schrift bestreitet, muß sich neben den Reden Jesu und den Paulinischen Briefen auch auf den Hirten als eine maßgebende Autorität, als scriptura berufen haben. — [3]) Vgl. Tertull. De oratione c. 12 (16). Tertullian citirt da eine Stelle aus unserem Buche als „scriptura", welche den Titel Pastor führt, und auch die ganze sonstige Art und Weise, wie sich da derselbe ausspricht, zeigt, daß das Buch damals sehr populär war und im Bewußtsein der Gemeinde auch zu der hl. Schrift gerechnet wurde, welche als Gesetzbuch der christlichen Sitte galt. Uebrigens scheint aus Tert. de pudi. 10. hervorzugehen, daß inzwischen eine kirchliche Verfügung den Pastor aus der scriptura sacra, aus dem Kanon ausgeschlossen habe, was aber den kirchlichen Gebrauch des Buches nicht hinderte, da ja Tertullian gegen denselben polemisirt, wie denn Tertullian selbst gleich darauf (de pud. 20) dem Briefe an die Hebräer, welcher ihm unter den Namen des Barnabas bekannt ist, nur eine größere kirchliche Anerkennung nachrühmt als „jenem apokryphischen Hirten der Ehebrecher." Vgl. Zahn l. c. S. 11. flgd. In diesem Sinne enthält der im 3. Jahrhundert in Afrika angefertigte Index versuum Scripturarum Sanctarum Codici Claramontano appositus den Hirten nebst den Acta Pauli und der Revelatio Petri als Anhang zu den neutestamentlichen Schriften. — [4]) Vgl. Mayer, die Schriften der apostolischen Väter S. 259. — [5]). Vgl. Patr. apost. op. fasc. III. p. L. Lipsiae 1877.

mas, [1]) wie es scheint dahin geführt durch die Erwähnung des **Klemens**, der ebenfalls als Apostelschüler galt, in welchem Sinne er auch diese Schrift für göttlich inspirirt gehalten haben mag, obwol er anderswo bemerkt, [2]) daß der Hirte sich nicht allgemein solcher Achtung erfreue, ja daß manche ihn verachten, woran gewiß nur das Bestreben einer Partei Schuld trug, die Schrift in den Kanon zu bringen. Nach Origenes berichtet Eusebius, jener apostolische Hermas werde von Vielen für den Verfasser unseres Hirten gehalten, obwohl er persönlich diese Meinung nicht theilte und er auch den Inhalt des Buches für eine Fiction hielt. [3]) Aber mit dieser seiner persönlichen Meinung scheint Eusebius so ziemlich allein gestanden zu haben. Denn dessen eigene Parteigenossen beriefen sich für ihre Lehre von der allein wahren Gottheit des Vaters auf das erste Mandat des Buches in einer Weise, daß Athanasius daran erinnern mußte, daß das Buch nicht zu dem Kanon gehöre. [4]) Und Athanasius selbst schätzte den Hirten sehr, den er mit zu den Schriften rechnet, welche zwar nicht in den Kanon aufgenommen, wohl aber von den Vätern zur Vorlesung bei der Unterweisung der Katechumenen bestimmt worden seien und die darum mit apogryphischen Schriften im schlimmen Sinne des Wortes nichts

[1]) Expos. in ep. ad. Rom. ad 16, 14. Origenes spricht dies wohl als seine individuelle Vermuthung aus und scheint demnach allerdings, wie Zahn (l. c. S. 33) geltend macht, das Buch von Anfang an nicht mit dieser Meinung verbreitet worden zu sein; aber merkwürdig bleibt es denn doch, daß die Ansicht des Origenes alsbald vielseitig Anklang fand, weßhalb nach der ganzen Sachlage die betreffende Annahme ganz plausibel erscheinen mußte, wenn man sich auch nicht gerade auf eine positive Tradition zu stützen vermochte. Da auch der Inhalt des Briefes diese Annahme nirgends ausschließt, so dürfte sie um so weniger einfach als grundlos und unhaltbar bezeichnet werden können, als der Mangel einer derartigen positiven Tradition sich daraus erklären mag, daß der Verfasser des Buches, dessen Inhalt in die Form von Offenbarungen gekleidet ist und das von Klemens in die christliche Welt eingeführt wird, nicht bestimmt hervortritt und nirgends seine persönliche Autorität geltend macht. — [2]) Commen. in Matth.; hom. VIII. in Num.; hom. I. in Ps. 37. De princ IV. 11. Es mögen wohl manche auch an dem Inhalte des Buches sich gestoßen haben, der ihnen nicht zusagte. Trat aber dem Origenes entschieden entgegen und bezeichnet er (comm. in Rom. lib. X. 11.) die Schrift als eine sehr nützliche, so erscheint in dieser Beziehung die betreffende Opposition vollkommen unberechtigt. Einige Berechtigung, die Origenes nicht abzusprechen scheint, da er sonst ganz anders polemisiren würde, scheint nur damit gegeben zu sein, daß der Hypereifer die Schrift zu einer kanonischen machen wollte, als welche sie auch Origenes nicht erklären will, da er seine Privatansicht von der göttlichen Inspiration nicht Jedermann aufdringen will. — [3]) Vgl. hist. eccl. III. 3. Zahn l. c S. 35 flgd. — [4]) De decr. syn. Nyc. 18; ad Afros 5.

zu schaffen haben.[1]) Im Oriente blieb darum auch nach Eusebius unser Hirt noch im geschätzten Gebrauche, wie ihn denn auch die sinaitische Handschrift nächst dem Barnabasbrief der Apokalyps folgen läßt; ja Hieronymus erzählt geradezu, wie man den Hermas, dessen Paulus im Briefe an die Römer erwähne, als Verfasser des Buches erkläre, das Pastor heiße und in einigen Kirchen Griechenlands noch öffentlich vorgelesen werde, obwohl dasselbe, das in Wahrheit vom Nutzen sei und aus dem viele alte Schriftsteller Zeugnisse entnommen haben, bei den Lateinern fast unbekannt sei.[2])

Wie man sieht, so liefern die äußeren Zeugnisse von Origenes bis Hieronymus ein zweifaches Resultat. Einmal erscheint der kirchliche Gebrauch unseres Buches in sicherer Weise bezeugt u. zw. insbesonders im Oriente, während im Abendland seit der Zeit des Irenäus und des Tertullian ein bestimmter und sicherer Gebrauch nicht mehr zu Tage tritt wohl aus dem Grunde, weil man dasselbe bestimmt von dem Kanon trennte und überhaupt die kirchliche Bildung und das kirchliche Leben im Abendlande nach und nach ganz andere Formen angenommen hatte, als sie der Hirte zeigt, so daß derselbe sich nicht mehr als katechetisches Bildungsmittel eignete, als welches es im Oriente noch zur Zeit des Athanasius im allgemeinen Gebrauche stand.[3]) Sodann wird aber auch der apostolische Hermas als der

---

[1]) Epist. fest. 39. Da Athanasius im 11. syrischen Festbrief (übersetzt von Larsow S. 117) das erste Mandat als Anfang des Hirten bezeichnet, so scheint, wie Zahn (l. c. S. 38) geltend macht, daraus eine abgesonderte Benützung der Mandate des zweiten Haupttheiles des Buches zu folgen, der allein im Katechumenunterrichte verwendet worden sein wird, wie er sich auch allein dazu eignete. — [2]) De vir. illustr. 10. Hieronymus äußert sich auch sonst (Prolog. gal. in lbr. regg. Comment. in Hos. l. 2. c. 7) günstig über diese Schrift des Hermas und, wenn er an einem andern Orte (lib. I. in Habac ad c. 1, 14) sagt, jenes apogryphe Buch sei der Thorheit anzuklagen, wo geschrieben sei, ein Engel, Namens Tegri, stehe den Reptilien vor, so ist dieses apogryphe Buch gar nicht der Hirte des Hermas, das er hier gar nicht nennt und in dem nur (Vis. IV. 2) die Fabel von dem Engel Tegri vorkommt, welche wohl nicht aus der Luft gegriffen, sondern einer Quelle entnommen sein wird, die vielleicht Hieronymus im Auge hat, da ja selbst ein Klemens aus unzuverlässigen Quellen citirt. Vgl. Mayer l. c. S. 261, 262. — [3]) Vgl. Mayer l. c. 261. Cassian, der einige Stellen des Hirten citirte, wird von Prosper wegen solcher Berufung auf eine Schrift ohne alles kirchliche Ansehen zurechtgewiesen (Zahn l. c. S. 22). Im Occidente war also der Hirte damals ganz sicher schon lange außer kirchlichen Gebrauch gekommen, was damit zusammenhängen wird, daß man die altestamentlichen Apogryphen definitiv zum A. T. zuwies und die neutestamentlichen völlig wegfallen ließ, wie der Can. 47 conc. Carthag. von

Verfasser des Buches namhaft gemacht, und wenn auch die Annahme dieser Autorschaft zuerst bei Origines auftritt, so gibt sie Hieronymus doch als die landläufige, wie denn auch die vaticanische Handschrift der lateinischen Uebersetzung des Originals die Aussage des Hieronymus wiederholt und mit den Worten schließt: explicit liber Pastoris, disciputi beati Pauli apostoli. [1]) Jedoch mit dieser letzteren Annahme steht das von Muratori aufgefundene Fragment im entschiedenen Widerspruche, welches ein Verzeichniß der kanonischen Bücher der römischen Kirche, beiläufig um das Ende des zweiten Jahrhunderts verfaßt, enthält und in dem es heißt, den Pastor habe ganz neulich zu unserer Zeit in Rom Hermas geschrieben, da ein Bruder desselben Pius (149—152) als Bischof den römischen Stuhl inne hatte, weßhalb er nicht für kanonisch gehalten werden dürfe. [2]) Es muß sich daher fragen, welche Autorität dieser Angabe des Muratorischen Fragmentes zuerkannt werden müsse und ob durch dieselbe die

---

397 bezeugt. Vgl. Zahn l. c. S. 22. Uebrigens weisen die Leipziger Herausgeber (fasc. III. p. LXIII. flgd.) einen gewissen Gebrauch des Pastor bei den Klerikern des Mittelalters nach aus den vom 9. bis 15. Jahrhd. angefertigten Exemplaren der lateinischen Uebersetzung, aus den von gelehrten Männern zusammengestellten Inhaltsangaben der heiligen Schriften und aus den Decreten des jus canonicum.

[1]) Vgl. Dressel proll. XL. — [2]) Gallandi Bibl. vet. P. P. tom. II. p. 208. Denselben Bruder des Papstes Pius I. nennt zu einer Zeit, wo in der abendländischen Kirche der Hirte bereits verschollen war, Pseudo-Tertullian (Contr. Marc. III. c. 9) als Verfasser des Hirten, für welche Behauptung es bereits längst eine zweite Quelle gab, nämlich einen erdichteten Brief des Pius I. an alle Christen des Erdkreises, worin gesagt wird, daß eben jetzt dem Hermas, einem Lehrer des Glaubens, durch einen Engel, der ihm in der Kleidung eines Hirten erschienen sei, der Auftrag ertheilt wurde, Ostern müsse am Sonntag gefeiert werden. Diese Notiz des Pseudo-Pius fand auch in dem nur ein oder zwei Jahrzehnte jüngeren Liberianischen Papstcataloge ihr Plätzchen, insofern gesagt wird, unter dem Episcopate des Pius habe dessen Bruder Hermes ein Buch geschrieben, in welchem das Gebot enthalten ist, welches ihm der Engel gab, als er in der Gestalt eines Hirten zu ihm kam; und von da ging dieselbe in den Felicianischen Papstkatalog über, nur noch bestimmter mit der Angabe des Piusbriefes combinirt (Zahn l. c. S. 25, 27). Selbst der liber pontificalis, das Papstbuch hat diese Angabe wieder aufgenommen (Baron. ad ann. 159 n. 4. Vgl. Zahn l. c. S. 27). Da diese Angaben, angefangen von Pseudo-Tertullian bis zum liber pontificalis, auf derselben falschen Quelle beruhen, so besitzen sie kein Gewicht und verdienen sie keine Beachtung. Ohnehin scheint der Verfasser des Piusbriefes vorauszusetzen, daß man den apostolischen Hermas als Verfasser des Hirten kennt, indem derselbe eben diese Kenntniß dazu benützt, einem von demselben Hermas angeblich mündlich verkündeten Orakelspruche Autorität zu verschaffen. Vgl. Zahn l. c. S. 24. flgd.

Abfassung des Hirten in der unmittelbar nachapostolischen Zeit wirklich zweifelhaft werde.

Nun soviel steht sicher fest, daß der Hirte des Hermas selbst im Abendlande über das zweite Jahrhundert hinaus im Gebrauche und Ansehen stand. Das wäre aber rein undenkbar, falls die Angabe des genannten Fragmentes richtig sein würde. Dieselbe steht nämlich in directem Widerspruche mit der an den Verfasser des Hirten ergangenen Weisung, seine Schrift dem Klemens [1]) zu übergeben. Der Verfasser, der sich selbst als einen Zeitgenossen des Klemens ausgibt, würde demnach als Betrüger erscheinen. Könnte aber dies demjenigen, der mit einiger Aufmerksamkeit den Hirten gelesen, nicht entgangen sein, so wäre dadurch derselbe bei ihm um jedwedes Ansehen gekommen und der Gebrauch desselben hätte sofort eingestellt werden müssen. Das will aber selbst der Verfasser des Fragmentes nicht, der nur gegen das kanonische Ansehen des Hirten eifert, ihn jedoch sonst gelesen haben will, und dauerte jedenfalls der Gebrauch des Hirten, wie gesagt, noch ungestört fort. Die Angabe des Fragmentes über die Autorschaft des Hirten kann also nicht richtig sein und mußte sie auch gleich bei ihrem Auftreten selbst in Rom als unrichtig angesehen worden sein. [2]) Unmöglich hätte ja auch Papst Zephirin, gegen welchen

[1]) Die Annahme der Leipzg. Herausgeber (Fasc. III. p. 26 n. 3), die da mit Heyne (1872 S. 15—20 Regensburg) nicht den Bischof Klemens, sondern einen Laien dieses Namens finden, erscheint uns ganz ungerechtfertigt, da die vorgebrachten Gründe fast nur darauf hinausgehen, daß eben das Buch nicht zur Zeit des Bischofs Klemens abgefaßt sein könne. Die Annahme fußt also mehr nur auf einer Voreingenommenheit, die zudem in sich nicht gerechtfertigt ist, da der Inhalt des Buches schon mit den Zeiten des Klemens im Einklange steht. Und dann ist die Weisung, das Buch in die auswärtigen Städte zu senden, wohl beim römischen Klemens verständlich, der auch schon den Brief an die Korinther gerichtet hatte, aber durchaus nicht bei einem einfachen Laien. — [2]) Vielleicht hat der Fragmentist den Hirten selbst gar nicht aufmerksam gelesen und vor Allem das Selbstzeugniß für die Entstehungszeit gar nicht gekannt, indem er bei seiner für die Reinhaltung des Kanon so heftig geführten Opposition des Hirten gewiß nicht geschont, sondern ihn vielmehr als Betrüger entlarvt hätte. Vgl. Mayer l. c. S. 257. Oder auch es könnte dieser spätere Hermes, der Bruder des Papstes Pius I., den Hirten des älteren Hermas aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und ihn so unter den Lateinern, welche nicht viel Kenntniß davon besaßen, verbreitet haben, welcher Umstand bei der Namensähnlichkeit zu einer Verwechslung der Personen geführt hätte. Vgl. Möhler l. c. S. 99. Leipziger Herausgeber l. c. LII. e. Zahn (l. c. S. 21, 30) betrachtet die Angabe des Fragmentisten als eine einfach auf Unkenntniß beruhende Verwechslung, wobei nur das historisch ist, daß es einen Bruder des Bischofs Pius, Namens Hermes, gegeben,

Tertullian polemisirt, hätte man überhaupt Feinden der Kirche gegenüber die Schrift verwerthen können, hätte man die Ueberzeugung gehabt, das Buch wäre vor kaum fünfzig Jahren aufgetaucht. Für die Praxis der Kirche von 150 oder 160 her gab es überhaupt lebendige Zeugen, da hatte die Berufung auf ein Buch kein besonderes Gewicht, während es von entscheidendem Vortheile im Kampfe war, die vertheidigte Praxis als echt römisch bis über die Grenze des ersten Jahrhunderts nachweisen zu können. Da Tertullian dem Hirten gegenüber sich nur auf den Herrn selbst beruft, so mag ihm vielleicht eben das an die Apostel hinanreichende Alter des Hermas entschieden entgegengehalten worden sein, so daß er hier dem Hirten nur durch Beschimpfung und nicht durch Gründe habe beikommen können. [1]) Aber es kann auch nicht die Annahme gelten, der Hermes des zweiten Jahrhunderts habe durch eine pia fraus sich bei seinen Zeitgenossen insinuiren wollen, indem er das von ihm verfaßte Buch als zur Zeit des römischen Klemens geschrieben darstellte und demselben so mehr Autorität verschaffen wollte. Denn es wäre gewiß schwer erklärlich, wie dieser fromme Betrug so leicht hätte reussiren können und sich darauf eine so allgemeine Ueberzeugung von der frühen Abfassung des Buches hätte zu bilden vermocht. Viel näher liegt denn doch ohne Zweifel, daß man diesen frommen Betrug, falls er wirklich stattgefunden hätte, bald genug entdeckt haben würde, und dies um so mehr als der römische Clerus, dessen Stellenjägerei und Ehrsucht so empfindlich und wiederholt gegeißelt wird, ein besonderes Interesse daran gehabt hätte. Und jedenfalls hätte es mit der pia fraus ein Ende gehabt, als das Muratorische Fragment den wahren Sachverhalt gegen Ende des zweiten Jahrhunderts aufdeckte. [2]) Da nun das, wie gesagt, nicht

wogegen ohne nähere Begründung die Herausgeber der neuesten Leipziger Ausgabe (l. c. Fasc. III. p. LVII.) bemerken, der Fragmentist habe aus der Tradition geschöpft. Dressel (l. c. XLI.) frägt auch, wer es denn verbürge, daß das Muratorische Fragment, wie auch Pseudo-Tertullian, gerade unseren Hirten im Auge habe und nicht eine andere Schrift gleichen Inhalts und Titels. Zu beachten ist in dieser Hinsicht jedenfalls, daß in unserem Hermas von der auf den Sonntag verlegten Osterfeier nichts vorkommt, während gerade dieser Punkt in dem erdichteten Brief Pius' I. hervorgehoben wird. — [1]) Vgl. Mayer l. c. S. 261. Wenn Behm (über den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt, Rostock 1876) für den Fragmentisten insbesonders damit einsteht, daß eine in jeder Beziehung grundlose Behauptung eine Gemeindetradition unmöglich hätte vollständig verdrängen können, die zudem fortwährend durch ein Selbstzeugniß der Schrift geschützt gewesen wäre: so erscheint uns da der Behauptung des Fragmentisten ein Erfolg untergelegt, den dieselbe gar nicht hatte. — [2]) Uebrigens schreibt auch sonst Hermas

geschah, da der Hirt auch noch fort im Gebrauche und im Ansehen verblieb, so war die Ueberzeugung von der frühen Abfassung des Hirten so fest, daß sie auch die plötzlich auftauchende Behauptung des Fragmentisten nicht zu erschüttern vermochte. [1])

So haben wir denn also allen Grund, gegenüber der Angabe des Muratorischen Fragmentes die Abfassung unseres Buches in der unmittelbar nachapostolischen Zeit aufrecht zu erhalten. Das Buch wurde zur Zeit des Klemens, gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben, womit auch die ganze aus dem Buche hervortretende Sachlage der damaligen Zeit vollkommen übereinstimmt, [2]) und wurde dasselbe dem Klemens übergeben, dessen zweiter Brief, wie wir schon gesehen haben, das Begleitschreiben zu dem Hirten bildet, durch das dieser in die christliche Welt eingeführt wurde. (Die homilitische Form des Begleitschreibens mag sich daraus erklären, daß Klemens das Schreiben, bevor er mit demselben den Hirten des Hermas absendete, in der Versammlung der römischen Gemeinde als Homilie vortrug.) Demnach muß

---

in seinem ganzen Buche nicht als Betrüger, sondern hat er ganz das Gepräge eines einfachen wahrheitsliebenden Schreibers, der sich darum auch gewiß nicht durch eine pia fraus bei seinen Zeitgenossen hat insinuiren wollen. — [1]) In den Papstgeschichten seit dem sechsten Jahrhundert gibt es zwei durchaus von einander verschiedene Brüder des Papstes Pius, welche sich auf Grund der uns zuerst im Muratorischen Kanon begegnenden Meinung in die Exuvien des Hermas getheilt haben. Der erste erhielt den Titel des nicht mehr gelesenen Buches als persönlichen Eigennamen, der andere die prophetische Würde sammt dem wenn auch etwas verunstalteten Namen seines Verfassers (Zahn l. c. 30). Daraus mag erhellen, wie unsicher die geschichtliche Basis ist, auf der die Angabe des Fragmentisten beruht. Daher vermögen wir auch kein Gewicht darauf zu legen, wenn die Leipziger Herausgeber (l. c. LXII.) und nach ihnen Funk (l. c. CXV.) es in Frage stellen, ob die Chronik Hippolit's aus Pseudo-Pius geschöpft habe oder nicht vielmehr umgekehrt. Und wenn Funk (l. c. CXVII.) sich von Zahn's Argumentation insbesonders aus dem Grunde nicht für überzeugt hält, weil in der That Zeugen das Buch der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuschreiben, so dünken uns diese Zeugen nicht gewichtig genug, als daß wir ihm hierin zu folgen vermöchten. — [2]) Vgl. Zahn l. c. S. 41—136, 285—312. Wenn die Leipziger Herausgeber (l. c. Fasc. III. p. LXXVII. flgd.) durch die im Buche zu Tage tretende Sachlage eine spätere Zeit angedeutet finden, so beachten sie nicht, daß der Zweck des Verfassers, die Bußpredigt, es verlangt, die Farben etwas schärfer aufzutragen. Es ist eben von dieser Behauptung dasselbe zu halten, wie von der weiteren, die durch das Buch vertretene Theologie vertrete eine spätere Zeit (p. LXXX flgd.), die gleichfalls ganz unbegründet ist, wie im zweiten Theile ersichtlich werden wird, und überhaupt bezüglich der Bekämpfung der Authenticität einen Vorgang involvirt, der schon in sich unzuläßig ist, wie wir früher schon bemerkt haben.

aber auch derselbe den Werken der apostolischen Väter eingereiht werden. Denn ist die zuerst durch Origenes ausgesprochene Autorschaft des apostolischen Hermas begründet, so liegt da in bestimmter Weise das Werk eines Apostelschülers vor, bei dem eo ipso das kirchliche Ansehen und der öffentliche Gebrauch des Buches sich erklärt. Sollte jedoch dies nicht der Fall sein, [1]) so gehört der Pastor des Hermas gewiß der unmittelbar nachapostolischen Zeit an und hat derselbe die kirchliche Approbation in einer Weise gefunden, [2]) daß er in der That für das kirchliche Glaubensbewußtsein der damaligen Zeit Zeugenschaft zu leisten vermag, was eben das Charakteristikum der apostolischen Väter ist. In jedem Falle haben wir auch den Pastor des Hermas unserer Theologie der apostolischen Väter zu Grunde zu legen und thun wir dies seinem ganzen uns bekannt gewordenen Inhalte nach, da nichts zu der Annahme einer stattgehabten Interpolation berechtigt, sondern vielmehr an der sachlichen Integrität des Ganzen nicht gezweifelt werden kann, wenn auch manche Lesearten nur schwer zu bestimmen sein mögen. [3])

---

[1]) Zahn (l. c. 92) hält die Angabe des Origenes von der Autorschaft des apostolischen Hermas für unbegründet und sieht in dem Hermas des Hirten einen Zeitgenossen des Klemens, der ein einfaches Glied der römischen Gemeinde war, ein Mann ohne Amt und Würden, ohne allen Heiligenschein der Sage und ohne allen Anspruch auf geschichtliche Größe. — [2]) Dieser kirchlichen Approbation thut es keinen Eintrag, daß der Hirte in der späteren Zeit außer Gebrauch kam und zwar frühzeitig schon im Abendland und allmälig auch im Oriente. Es liegt darin eben nicht eine förmliche Zurücknahme dieser Approbation, welche ohnehin nicht die Kanonicität ausschließlich betrifft, und insofern im Occidente, wie im Decrete des Gelasius (vgl. Zahn l. c. 22), eine förmliche Reprobation des Buches erfolgt zu sein scheint, so wird dies in der Unbekanntschaft mit demselben seinen Grund haben, das ja schon längst außer Gebrauch war und mit dem wohl auch von Häretikern uud Schismatikern mancher Mißbrauch getrieben worden sein mag. — [3]) Die alte lateinische Uebersetzung des Hirten trat 1543 zum ersten Male ans Licht, während eine zweite lateinische Uebersetzung in ausführlicherer Form, welche Dressel in der vaticanischen Bibliothek gefunden hatte, und welche in Gallien im fünften Jahrhundert angefertigt wurde (Patr. apost. op. Fasc. III., p. LXVI. Lipsiae 1877), in dessen Ausgabe der apostolischen Väter 1857 publicirt wurde. Der neuerdings von dem Griechen Simonides, einem raffinirten Urkundenfälscher, producirte griechische Text, von Dindorf und Anger edirt 1855, bis auf die letzen 7 Capitel vollständig, erschien Tischendorf anfangs als eine Uebersetzung aus dem Lateinischen, theils schon aus dem 14. Jahrhundert stammend, theils mit Zuthaten des Simonides und ist mit Tischendorf's Erörterungen in Dressel's Patres apost. Lipsiae 1857 abgedruckt. Als aber Tischendorf den griechischen Originaltext im Codex Sinaiticus von l. I. ganz und von lib. II. c. 1—4 aufgefunden, erklärte er seine frühere Ansicht berichtigend, daß der Text des Simonides doch aus

§. 11.

Die sieben Briefe des Ignatius.

Als die echten Ignatianischen Briefe gelten uns die sieben, die vier von Smyrna aus an die Epheser, Magnesier, Trallier und an die Römer und die drei von Troas aus an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp von Ignatius während seiner Todesreise nach Rom im Jahre 107 geschriebenen Briefe, sowie dieselben der anglikanische Erzbischof Usher von Armagh 1644 in lateinischer Uebersetzung [1]) auffand und dazu der berühmte Philolog Isaak Voß von Leyden das entsprechende griechische Original zu Florenz entdeckte. Es ist dies die kürzere Recension dieser Briefe, während die längere Recension derselben durch Interpolation der kürzeren entstanden ist und weitere acht Briefe, welche gleichfalls den Namen des Ignatius tragen und von denen fünf griechisch und drei lateinisch vorhanden sind, ganz und gar unecht sind. [2]) Die von dem Engländer H. Tattam in einem egyptischen Kloster aufgefundenen und von William Cureton 1845 edirten drei syrischen Briefe des Ignatius an Polykarp, an die Ephesier und an die Römer sind nur ein zu ascetischen und paränetischen Zwecken gemachter Auszug aus dem griechischen Texte, den Voß aufgefunden. [3])

---

dem Originaltext stamme, aber an Corruptionen leide, welche wohl aus mittelalterlichen Studien herrühren (A. Allgemeine Zeitg. 1859. S. 1788). In Dressel's Patres Apostolici ed. II. 1863 ist dieser Originaltext abgedruckt. D'Abbadie veröffentlichte 1860 eine Aethiopische Uebersetzung, welche durch ein besonderes Mißverständniß den Apostel Paulus selbst für den Verfasser des Hirten erklärt und im vierten oder fünften Jahrhundert entstanden zu sein scheint (Patr. apost. op. Fasc. III. p. LXXI. Lipsiae 1877). Aus allen diesen Recensionen hat Hilgenfeld einen kritischen Urtext herzustellen unternommen (Novum Testamentum extra canonem receptum. Fasc. III. Hermae Pastor. Lipsiae 1866), worauf 1877 Gebhardt und Harnak eine neue verbesserte Ausgabe veranstalteten, unter Beifügung der zweiten lateinischen Uebersetzung (Patrum apostolicorum opera Fasc. III. Lipsiae 1877). — [1]) Diese Uebersetzung scheint nach Zahn (Ignatius von Antiochien S. 86—88) aus dem 6. oder 7. Jahrhundert zu stammen — [2]) Vgl. Mayer, l. c. S. 121. Nach Zahn (l. c. S. 116 flgd. Patr. apost. op. Lipsiae 1876 fasc. II, p. VII) hat Acazius, der Schüler und Biograph des Eusebius, circa a. 360—380, die 6 dem Eusebius als Ganzes vorliegenden Briefe interpolirt, womit er sechs neue von ihm verfertigte verband, und ist dieser Sammlung erst später nach langer Zeit durch einen anderen der Römerbrief aus einem gewissen Martyrium des Ignatius, dem er angefügt war, beigegeben worden, indem aus Eusebius bekannt war, daß er von Ignatius verfaßt worden. — [3]) Nach Zahn (Ignatius von Antiochien S. 221)

Daß nun Ignatius überhaupt mehrere Briefe geschrieben habe, das geht schon aus den Worten des Polykarp hervor, wenn er an die Philipper schreibt, er habe ihnen die Briefe des Ignatius, die ihm von demselben geschickten und die anderen, welche er bei sich gehabt, übersendet. [1]) Es geht daraus hervor, daß schon zur Zeit des Polykarp die Ignatianischen Briefe nicht mehr blos vereinzelt existirten, sondern bereits gesammelt waren, was eine Fälschung derselben nur erschweren konnte. [2]) Sodann citirt Irenäus einen Passus aus dem Brief an die Römer [3]) und bezeugt derselbe ausdrücklich den Brief des Polykarp an die Philipper; [4]) Origenes aber spricht überhaupt von mehreren Briefen des Ignatius und citirt zwei Passus, einen aus dem Briefe an die Epheser und den andern aus dem Briefe an die Römer. [5]) Weiters handelt Eusebius nicht blos von der Reise des Ignatius nach Rom, sondern auch namentlich von dessen 7 Briefen, die er alle einzeln namhaft macht, während er zugleich aus den Briefen an die Römer und Smyrnäer mehreres anführt, u. zw. entsprechend der kürzeren Recension dieser Briefe. [6]) Hieronymus aber bezieht sich auf diesen Bericht des Eusebius, dem er im Wesen beitritt, [7]) und verdienen noch Johannes Chrysostomus, vor seiner Erhebung zum Patriarchen von Constantinopel Priester in Antiochien, [8])

besaßen die Syrer schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts eine ganze Uebersetzung der sieben Briefe, von denen die drei ein Auszug sind. — [1]) Ep. ad Phil. c. 13. — [2]) Vgl. Möhler, Patrologie, S. 123. Nach Zahn (Patr. apost. op. fasc. II. p. VIII. IX.) umfaßte die sylloge Polycarpiana nur 6 Briefe, indem der Brief an die Römer fehlte, der später mit den andern Briefen des Ignatius verbunden wurde. Ohnehin konnte der Brief, welcher kurz vorher nach Rom gesendet worden war, bald nach der Durchreise des Märtyrers (Pol. 1, 1. 9, 1. 13, 2) zu Smyrna nicht vorhanden sein und erscheint somit das Zeugniß Polykarp's nur um so zuverlässiger. — [3]) Adv. Haer. 5, 28. — [4]) Adv. Haer. 3, 3. Damit bezeugt also Irenäus indirect die Briefe des Ignatius, von denen Polykarp c. 13 schreibt. — [5]) Vgl. Homil. VI. in Luc. Prolog. in Cant. Cantic. — [6]) Vgl. Hist. eccl. III. 36. Zahn (Patr. apost. op. fasc. II. p. 333) macht aufmerksam, daß Eusebius durch die Art und Weise, wie er den Römerbrief citirt, andeute, daß er denselben nicht mit den übrigen zu einem Ganzen vereinigt vorgefunden habe. — [7]) Vgl. Cat. de vir. illustr. c. 16. Zahn (l. c. p. 340) bemerkt, Hieronymus habe das ganze Kapitel aus Eus. hist. eccl. III. 36 sehr nachlässig abgeschrieben, vermischt mit einigem Wenigen, welches er selbst fingirte oder aus gewissen Martyracten des Ignatius schöpfte; die Briefe des Ignatius selbst scheine er nie gelesen zu haben. — [8]) Hom. in Ign. Mart. n. 5. — Hom. de legislatore n. 4. Zahn (Ignatius v. Antiochien S. 34 flgd.) hält die letztere Homilie für unecht und bezweifelt auch bezüglich der ersteren, ob die Briefe des Ignatius dem Chrysostomus bekannt gewesen.

und Theodoret erwähnt zu werden, welcher letztere zehn lange Stellen nach der kürzeren griechischen Recension anführt. [1])

Die genannten sieben Briefe des Ignatius sind also seit den ältesten Zeiten durch competente Zeugen für authentisch erklärt, u. zw. in ihrer kürzeren Fassung, indem diese Zeugen offenbar, wie schon gesagt, auf diese kürzere Fassung Bezug nehmen. Uebrigens läßt schon ein Blick auf die längere Recension erkennen, daß man es da nicht mit dem ursprünglichen Texte zu thun habe, da vielfach die Einschübe zum Charakter des Ganzen nicht passen wollen und überhaupt das Gepräge wahrer Originalität fehlt. [2]) War daher auch im Abendlande bis ins 17. Jahrhundert fast nur diese längere Recension bekannt, so wurde doch dieselbe seit den von Usher und Voß gemachten Funden allgemein als interpolirt verlassen und nur Meier [3]) machte einen Versuch, ihr den Vorzug vor der kürzeren zu wahren, der aber von Hefele [4]) und Rothe [5]) entschieden zurückgewiesen wurde.

Anderseits ist aber auch für den gesammten Text der kürzeren Recension einzustehen und enthält dieser keineswegs Interpolationen. Beruht eine solche Annahme, wie sie von protestantischer Seite [6]) gerne gemacht wird, auf dogmatischen Gründen, [7]) so ist dies ein Verfahren, gegen dessen Verkehrtheit wir uns schon früher ausgesprochen haben, wie denn überhaupt die Argumentation aus inneren Gründen, mit denen man die Echtheit der Ignatianischen Briefe im

---

[1]) Dialog. Immutab. I. — Dial. Inconf. II. — Dialog. Impatib. III. Zahn (l. c. S. 512 und 513) bringt noch andere Zeugnisse aus der Zeit vor Theodoret. In fasc. II. der Patr. apost. op. p. 337 und 338 werden auch Athanasius, Basilius Magnus und Ephrem Syrus als Zeugen vorgeführt. — [2]) Hefele Patr. apost. XXXVII. Möhler l. c. S. 129. Nach Zahn sind die 6 Briefe der kürzeren Recension mit dem zu ihnen gehörigen Römerbrief das Werk eines ungewöhnlichen christlichen Charakters, das man ebenso wenig hinterher schaffen kann als den heroischen Charakter selbst, während die Briefe der Sammlung B bis auf den letzten, den 13., der nicht ursprünglich dazu gehörte, das Machwerk eines geriebenen theologischen Literaten aus einer der traurigsten Zeiten der Kirche darstellen. — [3]) Vgl. Ullmann's Studien und Kritiken 1836. S. 340 flgd. — [4]) l. c. p. XXXVII. — [5]) Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung 1837. — [6]) So sagt Dressel in seiner Ausgabe der PP. AA. zu den Briefen des Ignatius: Dicendi ratio olet Curiae stylum, quae mandat, imperat-novum profecto loquendi genus, quo aevo Ignatius vixit, ab ecclesiastica diplomatia videlicet alienissimum. — [7]) Hilgenfeld (Apost. Väter S. 226 flgd.) bringt aus den Briefen des Ignatius einen derartigen dogmatischen Standpunkt heraus, der nach seiner Meinung auf eine spätere Zeit verweisen sollte, als in der Ignatius lebte.

Allgemeinen bekämpfen zu können meinte, durchaus unhaltbar und willkürlich zu nennen ist. [1]) Sodann spricht in dieser kürzeren Recension der enge Zusammenhang des Stoffes und der Rede gegen jede Interpolation und können gerade die mißfälligen Stellen ohne Störung der ganzen Rede und des Gesammtsinnes nicht herausgerissen werden. [2]) Auch die aufgefundene syrische Uebersetzung dreier Briefe bildet keine Instanz, sosehr namentlich Bunsen [3]) dieselbe geltend zu machen suchte; denn Hefele's Ansicht, die syrische Uebersetzung sei nur ein aus dem echten griechischen Texte von einem syrischen Mönch zu erbaulichen Zwecken verfertigter Auszug, erhielt an Uhlhorn [4]) und Denzinger [5]) so geschickte Vertheidiger, daß selbst Hilgenfeld, der die Echtheit der griechischen und syrischen Form anstreitet, gestehen muß, der syrische Text biete einen Zusammenhang, durch welchen besonders der Epheserbrief um Saft und Kraft gekommen ist. [6])

Mit allem Rechte rechnen wir also die sieben Briefe des Ignatius, des gefeierten Bischofs der unmittelbar nachapostolischen Zeit, des zweiten Nachfolgers des Petrus in Antiochien und Schülers des Johannes, [7]) u. zw. nach der kürzeren Recension zu den Werken der apostolischen Väter, auf die wir uns zu beziehen haben.

---

[1]) Vgl. Hefele, l. c. XXXIX. flgd. Funk (l. c. LXII. flgd.) Zahn (Ignatius von Antiochien S. 529 flgd.) charakterisirt trefflich die Unhaltbarkeit eines derartigen Vorgehens. Derselbe zeigt auch (fasc. II. Patr. apost. p. X. XI.) kurz, wie die in den Briefen des Ignatius zu Tage tretende Sach- und Zeitlage so sehr dem Sachverhalte entsprechen, daß eine Erdichtung geradezu ausgeschlossen ist. — [2]) Vgl. Hefele l. c. XLIV. Funk (l. c. LVIII. flgd.) Möhler l. c. S. 126. — [3]) Die 3 echten und die 4 unechten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg 1847. Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Hamburg 1847. — [4]) Das Verhältniß der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Uebersetzung in Niedner's Zeitschr. f. histor. Theol. — [5]) Ueber die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe. Würzburg 1849. — [6]) Die Apost. Väter S. 225, 279. Zahn (Ignat. v. Ant. S. 167—241) vertritt im Ganzen die Ansicht Hefele's. Nur läßt er schon früher eine syrische Uebersetzung der griechischen 7 Eusebianischen Briefe des Ignatius verfaßt sein, aus der die von Cureton aufgefundenen 3 Briefe ein Auszug sein sollten. Aus dieser ersten syrischen Uebersetzung floß mit Ende des 5. Jahrhunderts eine armenische Uebersetzung der 7 echten Eusebianischen Briefe und der 6 unechten Briefe des Ignatius, welche der armenische Bischof Menas 1783 herausgab und Petermann auch Nichtkennern der armenischen Sprache zugänglich machte. (Vgl. Zahn fasc. II. Patr. apost. op. p. XXXI.) Nach Petermanns Urtheil ist die armenische Uebersetzung um ein Jahrhundert älter als der syrische Auszug Cureton's, und steht somit auch derselbe für die Echtheit des griechischen Textes kürzerer Recension ein. — [7]) Als

§. 12.

Der Brief des Polykarp an die Philipper.

Indem Irenäus bei Eusebius [1]) überhaupt bezeugt, daß Polykarp theils an benachbarte Kirchen, theils an andere Personen Schreiben, den Glauben betreffend, gerichtet habe, bezeugt derselbe eigens den Brief des Polykarp an die Philipper, den wir allein besitzen, und den derselbe einen ganz tüchtigen und sehr brauchbaren nennt, um daraus den Charakter von Polykarp's Glauben und Verkündigung der Wahrheit kennen zu lernen. [2]) Eusebius bezeugt diesen Brief gleichfalls und citirt mehrere Stellen, welche sich in eben diesem Briefe finden. [3]) Hieronymus aber fügt noch hinzu, daß er zu seiner Zeit in den asiatischen Kirchen noch vorgelesen wurde. [4]) Und eine Reihe von späteren Zeugen bestätigt die Bekanntschaft des Orients mit diesem Brief des Polykarp an die Philipper. [5])

Im Abendlande wurde man mit diesem kurz nach dem Tode des Ignatius im Jahre 107 oder 108 abgefaßten Briefe erst durch Jakob Faber vollends wieder bekannt, welcher denselben in einer lateinischen Uebersetzung entdeckte, die er im Jahre 1498 mit den Schriften des Dionysius des Areopagiten und eilf pseudoignatianischen Briefen herausgab. [6]) Peter Hallois aber gab 1633 zuerst den griechischen

---

solcher ist Ignatius durch die Tradition (Act. martyr. s. Ign. c. 3 und Eusebius Chron. ad annum 11 Traj.) bezeugt. Nach Gregor d. Gr. (Ep. 37 ad Anast. Antioch.) wäre Ignatius auch ein Schüler des Apostels Petrus gewesen. Als apostolischer Vater gilt daher auch Ignatius ganz allgemein und besitzen dessen Briefe ganz gewiß die in dieser Hinsicht erforderliche kirchliche Approbation. — [1]) Hist. eccl. V. 20. — [2]) Adv. haer III. 3. Das Zeugniß des Irenäus muß um so werthvoller erscheinen, da er der Schüler des Polykarp ist. — [3]) Hist. eccl. III. 36. IV. 14. Das Zeugniß des Eusebius leidet nicht, wie Renan (Journal des savants 1874 p. 46 flgd.) meint, dadurch, daß das von ihm citirte 13. Capitel nicht im griechischen Codex vorhanden ist, sondern von Eusebius allein griechisch überliefert ist, da wir überhaupt von den letzten Capiteln nur die lateinische Uebersetzung haben, deren Echtheit Renan anerkennt. Vgl. Zahn, Patr. apost. op. fasc. II. p. XLV. — [4]) De vir. illustr. 17. — [5]) Vgl. Hefele, Patr. apost. LII., der Photius, Maximus, Theodoret namhaft macht. (Vgl. Funk l. c. LXXXVII.) Wenn aber in der am Schlusse der Chronographie des Nicephorus von Constantinopel beigegebenen Stichometrie blos die Namen von Ignatius und Polykarp angeführt werden, ohne daß von Briefen derselben oder von einer Unterschiebung solcher etwas gesagt wird, so geht aus dem Context hervor, daß die zwei Väter nur vom Kanon der heiligen Schrift ausgeschlossen werden. — [6]) Der griechische Codex, dem die lateinische Uebersetzung entstammt, ist älter als der vorhandene griechische Text, die Uebersetzung selbst aber zeigt große Nachlässigkeit.

Text nebst der alten lateinischen Uebersetzung heraus nach einer Abschrift des Franciscus Turrianus, welche J. Sirmond ihm mitgetheilt hatte. Doch fehlen in dem griechischen Urtexte c. 10, 11, 12 und 14, die wir demnach blos in der lateinischen Uebersetzung besitzen. [1]) Seit diesem Bekanntwerden des Briefes im Abendlande wurde denn auch protestantischerseits die Authentie desselben wiederholt bestritten, trotzdem dieselbe durch äußere Zeugnisse, wie wir sahen, so entschieden erhärtet ist, und zwar aus rein dogmatischen Gründen, also auf einem Wege, der von vorneherein verkehrt oder doch verdächtig ist, und zubem in einer Weise, die kaum einer ernsten Berücksichtigung werth ist. [2])

Aber nicht blos überhaupt ist an der Authentie des Briefes Polykarp's an die Philipper nicht zu rütteln, sondern dieselbe steht auch im Ganzen und Einzelnen fest oder es ist auch die Integrität des Briefes unzweifelhaft. Wenn man den letzteren Theil dem Polykarp abgesprochen hat, so citirt schon Eusebius gerade diesen Theil und entnimmt demselben wie dem Vorausgehenden gewisse Worte des Polykarp; Eusebius aber, zu dessen Lebzeiten der Brief im allgemeinen Gebrauche war, konnte nicht irre geführt werden, und Hieronymus, welchem Polykarp's Brief wohl bekannt war, hat sich an dem von Eusebius aus dem Schlußtheile genommenen Citate durchaus nicht gestoßen. [3]) Ebenso unbegründet und willkürlich ist das Verfahren von Ritschl, wo derselbe viele Stellen aus verschiedenen Capiteln, besonders jene, welche von Ignatius und dessen Briefen sprechen, als interpolirt

---

[1]) Der griechische Codex, dem der gegenwärtig vorhandene griechische Text entstammt, hatte die ersten 10 Capitel des Briefes mit dem Barnabasbriefe (von der Mitte des 5. Capitels an) zu einem Ganzen verbunden, was man Anfangs für den ganzen Brief des Polykarp an die Philipper ansah. — [2]) Vgl. Hefele l. c. LII. (Funk l. c. LXXXVI.) Möhler Patrologie S. 158. In neuerer Zeit haben namentlich Schwegler (nachapost. Zeitalter II. 154 flgd.) Hilgenfeld (die apost. Väter S. 271 flgd., Zeitschrift für wissensch. Theol. 1874, S. 342 flgd.), Supernatural Relig. I. 274 flgd. in der besagten Weise die Behauptung aufgestellt, der Brief wäre erst nach dem Tode des Polykarp geschrieben und den sieben Briefen des Ignatius sei er von Pseudo-Ignatius selbst oder von einem seiner Begünstiger als Vorwort oder Anhang beigegeben worden. Vgl. Zahn Patr. apost. op. fasc. II. p. XLVI. Ignatius von Antiochien 492, 495 flgd. — [3]) Vgl. Hefele l. c. p. LIII., Funk l. c. LXXXVIII. Zuerst hat Joannes Dalläus (de scriptis quae sub Dionysii Areop. et Ignatii Ant. nominibus circumferuntur, Genevae 1666) behauptet, Pseudo-Ignatius habe zur Empfehlung seiner Dichtungen das 13. Capitel dem Briefe des Polykarp eingeschoben. Demselben folgten in neuerer Zeit Bunsen (Ignatius von Antiochien) und Renan (Journal des savants 1874). Auch der Verfasser des Buches Supernatural Religion I., 274—278 ed. 2 wieder-

darzustellen sucht. [1]) Wenn aber Dressel [2]) der Meinung ist, der letzte Theil des Briefes, der uns in der Uebersetzung vorliege, entbehre in seiner jetzigen Gestalt nicht ganz der Hand des Interpolators, so hält er selbst diese seine Meinung für so wenig sicher und für so bedeutungslos, daß er hinzufügt, er finde da mehr nur Spuren von Glossen als von einer ausdrücklichen Interpolation.

Nach dem Gesagten kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Brief Polykarp's an die Philipper und zwar in seiner Gesammtheit zu den Schriften der apostolischen Väter gehört, da Polykarp nicht blos in der unmittelbar nachapostolischen Zeit lebte, sondern auch nach dem Zeugnisse der Tradition [3]) ein Schüler des Apostels Johannes war; auch trägt ja dieser Brief die hiezu erforderliche kirchliche Approbation in eminenter Weise an sich. Haben wir also denselben bei unserer Theologie der apostolischen Väter zu Grunde zu legen, so dürfen wir uns dabei zugleich auf die Martyracten des Polykarp oder vielmehr auf das Rundschreiben der Kirche von Smyrna über den Martyrtod des heiligen Polykarp [4]) beziehen, in soferne dasselbe, das bald nach dem Tode Polykarp's abgefaßt wurde [5]) und historisch vollständig glaubwürdig ist, [6]) von Polykarp gesprochene Worte enthält, welche

---

holt die von Dallaeus bereits vorgebrachten Gründe, welche Lightfoot (Contemp. Review 1875 p. 838—852) trefflich widerlegt. — [1]) Vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Auflage 1857, Seite 584—600. Demselben schloßen sich an Volkmar (Religion Jesu S. 505; der Ursprung unserer Evangelien S. 38 flgd. 43), Lipsius (über das Verhältniß der drei syrischen Briefe des Ignatius ect. 1859, S. 14 flgd.), Scholten (die ältesten Zeugnisse ect. 1867 S. 41). Zahn (Ignatius von Antiochien, S. 494—511) weist diese Interpolationshypothese zurück und Lightfoot (l. c. S. 843) macht noch aufmerksam auf dieselbe Art der Sprache, der Theologie, der aus der heiligen Schrift und dem Briefe des römischen Klemens gemachten Anführungen, welche obwaltet in jenen Theilen des Briefes, welche Ritschl zusagten, und in jenen, welche er zurückwies. Früher schon hatten sich gegen Ritschl (in der ersten Ausgabe) ausgesprochen Uhlhorn (Niedners Zeitschr. f. hist. Theologie 1851) und Denzinger (Tübinger theol. Quartalschr. 1851). — [2]) Patr. apost. XXXVII. — [3]) Vgl. Hieronymus de vir. illustr. c. 17. — [4]) Eusebius hat dasselbe größtentheils seiner Kirchengeschichte (libr. IV. 15, 1. 2. 46) eingefügt. Zuerst gab es Peter Halois 1633 griechisch und lateinisch heraus; jedoch den ganzen griechischen Text veröffentlichte erst Usher 1647. — [5]) Nach c. 18 im ersten Jahre nach Polykarp's Tod. — [6]) Die Authentie des Rundschreibens steht so fest, daß selbst die moderne Kritik dieselbe nicht anzutasten wagte. Nur in c. 16 wird eine spätere Textänderung und am Schluß von c. 22 die Beifügung des letzten Absatzes nicht ohne Grund vermuthet. Insbesonders berichten auch Eusebius, Rufin und Nicephorus an den betreffenden Stellen nichts von der aus Polykarp's Seite aufsteigenden Taube. Vgl. Hefele c. LV., (Funk l. c. XCVI, XCVII), Dressel l. c.

gleichfalls geeignet sind, das kirchliche Bewußtsein des christlichen Glaubens und Lebens der unmittelbar nachapostolischen Zeit zu bezeugen. [1]) Wenn auch die Verfasser des Rundschreibens selbst keine Apostelschüler sind und schon ziemlich weit von der apostolischen Zeit abstehen, so vermögen sie doch gewiß mit vollkommener Sicherheit die Worte des Apostelschülers Polykarp uns zu übermitteln.

§. 13.

Der Brief an Diognet.

Von dem Briefe an Diognet ist nur eine einzige ältere Handschrift bis auf unsere Zeit gekommen; nämlich in dem aus dem 13. oder 14. Jahrhundert stammenden Codex der Straßburger Bibliothek, [2]) wovon zu Ende des 16. Jahrhunderts Henricus Stephanus und bald darauf Johannes Beurerus eine Abschrift anfertigten. [3]) Wenn

---

XXXVIII. Alzog, Patrologie S. 39. Zahn hält die Capitel 21 und 22 für später dem Rundschreiben beigegeben, obwohl das Einzelne von verschiedenem Ursprunge und ungleicher Glaubwürdigkeit ist. Die chronologischen Noten (c. 21), welche Pionius in einem älteren Codex mit dem Briefe verbunden fand oder selbst aus dem Rundschreiben der Smyrnäer und anderen alten Büchern, welche er sehr oft citirt, combinirte und den Acten beifügte, enthalten nichts Unsinniges und reichen vielleicht bis ins höchste Alterthum hinauf, obwohl sie weder dem Eusebius bekannt waren, noch von Zeitgenossen des Polykarp geschrieben sind. Der 2. und 3. Vers des 22. Capitels sind von Pionius, der zum Leben des Polykarp einen Uebergang macht, gegen Ende des 4. Jahrhunderts, wie es scheint, geschrieben worden, während der erste Vers der Recension des Pionius später beigefügt wurde. Das Uebrige aber, was sowohl Pionius in seinem alten Codex als auch Eusebius in einem anderen, vielleicht noch älteren Codex lasen (c. I—XX.), sind höchst glaubwürdig und keiner Interpolation verdächtig; nur einzelne Schreibfehler finden sich, die mit Ausnahme des Eusebius allen griechischen und lateinischen Codices gemeinsam sind, und diese erklären sich aus den verdorbenen Zuständen des ursprünglichen griechischen Codex, dem die anderen entstammen. (Zahn, Patr. apost. op. fasc. II. p. LI). Vgl. Funk (l. c. XCVII.) — [1]) Das Rundschreiben der Kirche von Smyrna ist wohl nach Alter und Ursprung auch sonst geeignet ein anschauliches Bild der ersteren nachapostolischen Zeit zu geben; da jedoch dasselbe als solches nicht zu den Werken der apostolischen Väter zu zählen ist, so kann es auch nicht unserer Theologie der apostolischen Väter unmittelbar zu Grunde gelegt werden. — [2]) Derselbe verbrannte bei dem Brande im Jahre 1870 zur Zeit der Belagerung Straßburgs. — [3]) Vgl. Patr. apost. op. Lipsiae fasc. 1. p. 205 flgd., wo nachgewiesen wird, daß beide Abschriften demselben Codex entstammen. Ueber das Vorhandensein dieses Briefes an Diognet gibt kein einziger Schriftsteller der alten Zeit und des Mittelalters Kunde, was vielleicht darin seinen Grund haben mag, daß der Brief an eine Privatperson geschrieben ist und er darum nicht in weiteren Kreisen bekannt wurde. Lipsius (Lit. Centralblatt Nr. 40) will Spuren

aber in dieser Handschrift Justin als Verfasser angegeben erscheint, so ist diese Angabe von vorneherein verdächtig, weil kein alter Schriftsteller den Brief an Diognet unter Justin's Werken aufführt [1]) und überhaupt falsche Aufschriften in späteren Handschriften so selten nicht sind. Sodann spricht auch bestimmt gegen die Autorschaft Justin's, daß der Verfasser des Briefes sich selbst (c. 11) einen Schüler der Apostel nennt [2]) und derselbe das Christenthum als eine ganz neue Erscheinung darstellt (c. 1), welche erst seit Kurzem die Aufmerksamkeit der Heiden auf sich lenke, was es zu Justin's Zeiten nach einem hundertjährigen Bestande nicht mehr war. [3]) Auch ist ganz entschieden der Brief nicht im Style des Justin geschrieben, und mag man auch anerkennen, daß ein Schriftsteller in den verschiedenen Perioden seiner Thätigkeit und je nach Verschiedenheit des zu behandelnden Stoffes seinen Styl ändern könne, so wäre doch die Veränderung zu vollständig und zu gründlich, als daß sie angenommen werden dürfte. [4]) Zudem

des Briefes im Apologeticus des Tertullian gefunden haben, insofern zwischen einigen Stellen beiderseits ein Parallelismus bestehen soll und hätte demnach Tertullian den Brief an Diognet tacite benützt. Doch steht die Sache zu unbestimmt, als daß darauf ein bestimmtes Urtheil gebaut werden könnte. Vgl. Patr. apost. op. fasc. 1. p. 214 n. 13. Gebhardt und Harnack (Patr. apost. op. fasc. 1. p. 215 n. 17) wollen die Rede des Tatian an die Griechen und das Protrepticon des Klemens von Alexandrien mit dem Briefe an Diognet zusammengehalten haben, freilich in der Weise, daß der Verfasser des Briefes insbesonders sich auf Tatian bezogen haben soll. An und für sich kann aber auch das Umgekehrte statt haben, wenn nicht vielmehr ein zufälliges Zusammentreffen statt hat. — [1]) Otto (De epistola ad Diognetum s. Justini philosophi et martyris nomen prae se ferente ed. 1845 p. 10, 11) der namentlich gegen Semisch (Justin der Märtyrer) die Autorschaft Justin's energisch vertheidigt, schlägt das argumentum e silentio ductum nicht hoch an und macht bezüglich des Eusebius überhaupt geltend, daß er noch von „anderen" Werken des Justin spricht, die außer den aufgezählten existiren. Aber darum muß denn doch noch nicht unser Brief zu diesen „anderen Werken" gehören und erklärt sich so allenfalls die Conjectur des Verfertigers der Handschrift. — [2]) Otto (l. c. p. 12) versteht wohl den Titel Apostel hier nicht im strengen Sinne, so daß sich auch ganz gut Justin so nennen könne, insofern er die Lehre der Apostel sich angeeignet habe. Aber für diese Ausflucht lautet die Angabe des Verfassers zu bestimmt, indem er sagt: *ἀποστόλων γενόμενος μαθετὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν τὰ παραδοθέντα ἀξίως ὑπερετῶν γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς.* Der Verfasser macht hier offenbar seine Lehrautorität geltend, welche darauf gründet, daß er Apostelschüler geworden sei und dasjenige von den Aposteln selbst erhalten habe, was er getreu weiter mittheile. — [3]) Vgl. Möhler, Patrologie S. 164. — [4]) Vgl. Semisch l. c. Band 1, S. 177. Otto (l. c. S. 48—58) bemüht sich mit allem Scharfsinne diese nicht abzuläugnende Schwierigkeit auszugleichen; jedoch nach unserer Ueberzeugung ist der Versuch keineswegs gelungen. Geht ja doch der Versuch wesentlich darauf hinaus,

verräth der Verfasser des Briefes einen weit tieferen Geist, als er in den Schriften Justin's auferscheint [1]), und äußert er auch in manchen Punkten, wie namentlich über das alte Testament, eine andere Anschauung, als sie in den Schriften des Justin zu Tage tritt. [2])

Justin ist also sicherlich nicht der Verfasser unseres Briefes. Dieser ist aber auch nicht in der Zeit nach Justin zu suchen. Wäre dies gegen das bereits hervorgehobene Selbstzeugniß des Verfassers, so setzt der Brief auch eine solche Situation voraus, wie sie eben vor Justin vorhanden war, wo nämlich die Christen unter dem Eindrucke des an den Juden in dem Untergange Jerusalems und des Tempels vollzogenen Gottesurtheiles standen und der grenzenlose Haß der Juden gegen die Christen, sowie die Secte der Judaisten eine gewisse Feindseligkeit gegen das alte Testament nahe legten. Zu Justin's Zeit war die Gefahr des Judaismus schon überwunden und der Kampf mit Irrlehrern entbrannt, welche über die alttestamentlichen Schriften und Einrichtungen Ansichten vortrugen, deren Anerkennung auch dem Christenthume unberechenbaren Schaden bringen mußte, und daher die gewissermaßen freundliche Stellung Justin's zum alten

---

daß Justin in den ersten Jahren seiner Bekehrung noch die griechischen Classiker im festen Gedächtnisse gehabt und darum in dieser Zeit eleganter geschrieben habe als später; als ob man den Styl, den man sich einmal eigen gemacht, so leicht und so radical änderte! — [1]) Vgl. Möhler, gesammelte Schriften Bd. 1, S. 20. — [2]) Wenn Otto (l. c. S. 16—48) den vorhandenen Unterschied zu verwischen und auszugleichen sucht, so mag gerade dies der schwächste Punkt seiner Apologie sein, der es verschuldet haben wird, daß er mit seiner Ansicht gar so wenig durchzubringen vermochte. War nämlich schon dem Tillemont, welcher 1691 zuerst den Brief dem Justin absprach, der größte Theil der Gelehrten gefolgt, so ist gegenwärtig die Autorschaft Justin's als vollkommen aufgegeben zu betrachten. Auch neuestens hat insbesonders Overbeck (über den pseudojustinischen Brief an Diognet. Basel 1872. Studien zur Geschichte der alten Kirche 1875, 1. Heft) darauf hingewiesen, wie der Verfasser des Briefes an Diognet in der Beurtheilung des Cultus der Juden, in der Verurtheilung des heidnischen Aberglaubens, in der Erklärung und Aufzeigung der Wahrheit des Christenthums einen neuen Weg einschlage, worin Overbeck die Herausgeber der neuesten Leipziger Ausgabe der apostolischen Väter zustimmen. Freilich urgirt dies Overbeck so sehr, daß er das Schriftstück nicht blos nicht in die Zeit Justin's verlegt, sondern dasselbe schlechterdings der nachconstantinischen Zeit zuweist. Aber schon die besagten Herausgeber (l. c. fasc. 1. p. 213) finden dies zu viel und meinen, es wäre nur soviel damit gegeben, daß der Brief nicht vor 170 geschrieben sei. Wir halten auch diese Grenze für ungerechtfertigt und gehen schon in die unmittelbar nachapostolische Zeit hinauf. Funk (l. c. CII. CIII.), der nur im Allgemeinen für die Abfassung der Schrift im 2. oder 3. Jahrhundert einsteht, weist die spätere Datirung des Overbeck entschieden zurück.

Testament. [1]) Wenn man aber in neuerer Zeit, insbesonders wegen der christologischen Lehre des Briefes den Verfasser in die Zeit nach Justin verlegen zu müssen meinte, so halten wir dies für durchaus ungerechtfertigt, da hier von der Voraussetzung ausgegangen wird, als ob die unmittelbar nachapostolische Zeit von Christus eine andere Anschauung gehabt hätte als die spätere christliche Zeit; denn nur so dürfte kein Parallelismus statthaben und wäre die betreffende einer bestimmten Zeit eigenthümliche Auffassung als Mittel für die Abgrenzung der Abfassungszeit eines Schriftstückes in Anwendung zu bringen. Wir müssen diese Voraussetzung von unserem katholischen Standpunkte überhaupt zurückweisen und halten sie auch an und für sich für vollkommen unbegründet, als daß auf Grund derselben die spätere Abfassung unseres Briefes an Diognet angenommen werden müßte. [2]) Ist aber derselbe gewiß vor Justin geschrieben, so führt die Würdigung der dem Briefe zu Grunde liegenden Sachlage dahin,

---

[1]) Vgl. Mayer, apost. Vät., Kempten 1869, S. 417—418. Die Herausgeber von Patr. apost. op. Lips. fasc. 1. p. 213 machen gegen Overbeck geltend, daß der Verfasser des Briefes nicht blos die vorconstantinische Zeitlage fingire, sondern derselben wirklich angehöre, weshalb sie die Abfassung des Briefes in das 2. oder 3. Jahrhundert setzen. Aber wenn Manches im Briefe mit dieser Zeit angehörigen Schriften, wie dem Protrepticon des Klemens, zusammentrifft, muß darum dieser vor jenem abgefaßt sein und kann nicht das umgekehrte Verhältniß obwalten? Und wenn Lipsius (Lit. Centralblatt Nr. 40) meint, die Ansicht des Briefes vom Judenthum ist auch bei einem späteren Verfasser nicht unterzubringen, warum sollte denn dies nicht früher möglich sein, wo eben eine besondere Sachlage obwaltete? Wir erinnern hier nur an den Brief des Barnabas, der zum Judenthum eine ganz ähnliche Stellung einnimmt und der, wie wir wissen, doch der unmittelbar nachapostolischen Zeit angehört. — [2]) Die Leipziger Herausgeber (l. c. S. 214) urgiren nur das *οἰκονομικῶς* (8, 11, resp. 9, 1), insofern das Wort „*οἰκονομία*" zuerst von Tatian (Orat. ad Graecos) gebraucht werde, um das zwischen Gott und dem Sohne obwaltende Verhältniß zu bezeichnen, weßhalb Overbeck mit Recht die in dem Briefe zu Tage tretende Christologie gegenüber der des Justin als eine ausgebildetere erkläre. Warum sollte aber ein Ausdruck, welcher sachlich die Schriftlehre ausdrückt (z. B. evang. Joan. c. 1.) und fast in gleicher Weise sozusagen virtuell bei anderen Schriftstellern der unmittelbar nachapostolischen Zeit (Ign. ep. ad Eph. c. 18, c. 19.) vorkommt, formell zuerst von Tatian gebraucht worden sein und nicht bereits früher von einem früheren Schriftsteller? Es hat fast den Anschein, als ob man den gegenwärtigen akademisch schulmäßigen Vorgang bereits den ersten christlichen Jahrhunderten imputiren wollte. Uebrigens sind die Leipziger Herausgeber und Overbeck in dieser Sache so wenig einig, daß die ersteren sagen, die Christologie des Briefes entspreche mehr dem 2. oder 3. Jahrhundert als einem späteren, während nach diesem dieselbe „im 2. Jahrhundert so auffällig" sein sollte!

daß er, wenn nicht unter Domitian, so doch sicher unter der Regierung des Trajan (98—117) verfaßt worden sei. [1]) Und es erscheint demnach mit Recht der Brief an Diognet als ein Document der unmittelbar nachapostolischen Zeit, das zur Beurtheilung von deren Glauben und Leben als Maßstab anzulegen ist, als die Schrift eines Apostelschülers, auf die wir bei unserer Theologie der apostolischen Väter uns zu beziehen haben. [2]) Dabei bleibt nur noch das zu bemerken, daß das Gesagte von dem ganzen Briefe gilt, indem die zwei letzten Capitel (11 und 12) ganz mit Unrecht als unecht angefochten wurden; [3]) denn mit C. 10 wäre die Aufgabe des Briefes noch gar nicht vollständig gelöst und die Ausführung in C. 11 und C. 12 paßt sehr gut zur Darstellung des Ganzen, das damit einen würdigen Abschluß besitzt; ja auch die Schreibart entspricht vollkommen dem Vorhergehenden und dürfte es schwer sein, einem so vollendeten Schriftstücke etwas nach Inhalt und Form Entsprechendes anzufügen. [4])

---

[1]) Vgl Mayer l. c. S. 419. Möhler l. c. 165. — [2]) Da der Brief trotz des Mangels der alten Zeugnisse als ein echtes Schriftstück aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit anzusehen ist, so hat auch das Selbstzeugniß des Verfassers von seiner Apostelschülerschaft seine Geltung und besitzt darum derselbe so lange die Autorität eines apostolischen Vaters, als dieselbe von der Kirche nicht desavouirt wird. — [3]) So unter anderen von Hilgenfeld (Apost. Väter S. 1). — [4]) Vgl. Alzog, Grundriß der Patrologie S. 42.

Zweiter ausführender Theil.

§. 14.

Uebersicht.

Der zweite ausführende Theil soll auf Grund des ersten grundlegenden Theiles, der die Schriften der apostolischen Väter in ihrem authentischen Bestand sicherstellte, die ganze Theologie der apostolischen Väter zur systematischen Darstellung bringen. In diesem Sinne muß denn vor Allem die principielle Stellung ihre Würdigung finden, welche die apostolischen Väter in ihrer christlichen Lehrdoctrin einnehmen und demnach deren Theologie bezüglich des Formalprincips, auf das sie ihre christliche Lehre basiren, sowie der Materialprincipien oder der Quellen, aus denen sie dieselbe im Princip schöpfen, und rücksichtlich der Stellung der Vernunft, welche sie dieser gegenüber der christlichen Lehre anweisen, zur Sprache kommen. Als Materialprincipien können in der christlichen Lehrdoctrin überhaupt Schrift und Tradition gelten und bringen die apostolischen Väter, wie wir sehen werden, thatsächlich beide in Anwendung.

Sofort gilt es aber die ganze christliche Lehrdoctrin selbst, welche in den Schriften der apostolischen Väter niedergelegt ist. Diese christliche Lehrdoctrin bezieht sich nun einmal auf die Gotteslehre, u. zw. auf die Lehre von Gott überhaupt, sowie sie an sich auch der Vernunft zugänglich ist und schon im alten Testamente im Ganzen als explicirt vorlag, und auf den specifisch christlichen Gottesbegriff im Sinne des katholischen Trinitatsdogma. Es wird hiefür die Bezeichnung von Theologie im engeren Sinne, u. zw. in der Weise einer generellen und einer specifisch christlichen Gotteslehre am Platze sein. Weiterhin handelt es sich um die Thätigkeit Gottes nach außen, welche factisch Gott als Schöpfer, Erlöser, Heiliger und Vollender erscheinen läßt, wobei eine solche Beziehung zu den drei göttlichen Personen des

trinitarischen Processes stattfindet, daß trotz der gemeinschaftlichen Thätigkeit aller drei göttlichen Personen nach außen dem Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlösung und dem Geiste die Heiligung und Vollendung zugeschrieben werden. Insofern sich also die Theologie mit dieser Seite der christlichen Lehrdoktrin befaßt, wird sie in Hinsicht auf die Schöpfung als allgemeine Kosmologie und specielle Angelologie und specielle Anthropologie sich geltend machen, ferner hinsichtlich der Erlösung als Soteriologie und bezüglich der Heiligung und Vollendung als Charitologie und Eschatologie auferscheinen.

Aber damit ist das Ganze der christlichen Lehrdoctrin noch keineswegs erschöpft. Insofern nämlich die Charitologie eine bestimmte Thätigkeit des Menschen mit der Gnade und unter der Gnade als zum Heile nothwendig principiell sicher stellt, wird es auch diese bestimmte heilsnothwendige Thätigkeit im Sinne der christlichen Lehrdoctrin gelten und muß auch noch zur Darstellung kommen, was in dieser Hinsicht in den Schriften der apostolischen Väter niedergelegt erscheint, was unter dem Titel „die Sittenlehre der apostolischen Väter“ zusammengefaßt werden kann.

Nach dem Gesagten wird demnach der zweite ausführende Theil seinen Gegenstand in der folgenden Weise entsprechend zur Behandlung bringen: [1])

A. Principieller Standpunkt.
   1. Das Formalprincip.
   2. Schrift.
   3. Tradition.
   4. Vernunft.

B. Die Darlegung der Gesammtmaterie.
   1. Theologie im engeren Sinne.
   2. Kosmologie (Angelologie und Anthropologie).
   3. Soteriologie.
   4. Charitologie.
   5. Eschatologie.
   6. Sittenlehre.

---

[1]) In der vorliegenden Schematisirung der christlichen Lehrdoctrin haben wir allerdings den theologischen Lehrbegriff des katholischen Dogma im Auge. Aber wir tragen hiemit nicht nur unserm katholischen Standpunkt Rechnung, sondern es wird sich auch zeigen, daß die christliche Lehrdoctrin der apostolischen Väter vollkomn. n dem aufgestellten Schema entspricht. Darum kann dieses unser Verfahren durchaus nicht der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit treffen, wie sich denn ohnehin die gegebene Eintheilung ganz ungezwungen von selbst ergibt.

A. Der principielle Standpunkt der Theologie der apostolischen Väter.

§. 15.

Das Formalprincip.

Versteht man unter Formalprincip die maßgebende Norm, nach welcher die Wahrheit der Lehre zu bemessen ist, so fragt es sich, welcher Glaubensregel die apostolischen Väter in ihrer Lehrdoctrin folgen, welchen Maßstab sie zur Beurtheilung der Wahrheit derselben geltend machen.

1. Was nun den Barnabas betrifft, so will er in seinem Sendschreiben ein Stück von dem mittheilen, was er empfangen (c. 1, v. 5); er will auf einiges Wenige aufmerksam machen, insofern der Herr durch die Propheten das Vergangene und das Gegenwärtige kundgethan und vom Künftigen die Erstlinge zu kosten gegeben (c. 1, v. 7, 8). Barnabas steht also auf positivem Standpunkte,[1]) auf Grund der positiv gegebenen göttlichen Offenbarung gibt er seine Unterweisung, auf die Propheten, durch die Gott sich geoffenbart, bezieht er sich darum auch fort und fort in seiner Beweisführung.

Sodann ist es aber insbesonders die Autorität Christi, welche er geltend macht, indem nach ihm Christus, auf den die Propheten weissagten, der Israel lehrte, großartige Zeichen und Wunder that, als Herold unter den Juden auftrat (c. 5, v. 6, 8),[2]) die der Ungerechtigkeit des Irrthums preisgegebenen Herzen aus der Finsterniß

---

[1]) Den positiven Standpunkt verläugnet Barnabas keineswegs damit, daß er sagt, er theile ihnen das Wenige mit nicht als Lehrer, sondern wie einer aus ihnen (c. 1, v. 8). Es liegt darin nur eine captatio benevolentiae und will er nur seine persönliche Autorität nicht in den Vordergrund stellen. Sonst will Barnabas auf Grund der rechten Autorität schon in das rechte Verständniß einführen und erscheint er in dieser Beziehung gewiß auch als Lehrer, wie er denn das 18. Capitel damit einleitet, daß er übergehe zu einer anderen Erkenntniß und Unterweisung. Wie Barnabas bei seinen Lesern überhaupt eine gewisse Erkenntniß voraussetzt, ob der er sie belobt, so zielt seine Belehrung eben auf die Vermehrung der rechten Erkenntniß ab, welche auf Grund der maßgebenden Autorität die Sache im rechten Lichte anschaut. — [2]) Die Bezugnahme auf die Wunder läßt es erkennen, wie sehr Barnabas den positiven Standpunkt einnimmt. Auch der Ausdruck ἐκήρυσσεν stellt Christus als Gottesgesandten dar, der im Namen Gottes die göttliche Botschaft den Menschen verkündet.

erlöste und in Gemäßheit der prophetischen Weissagung zum Lehrer aller Völker wurde (c. 14. v. 5—9); [1]) und nach Christus gelten ihm als Autorität die Apostel, die eben Christus erwählt, um sein Evangelium zu verkünden (c. 5, v. 9). [2]) Eben darum macht er den Besitz des Heiles von dem Lehrworte abhängig (c. 6, v. 17), [3]) läßt er von Gott das einerzeugte Geschenk seiner Lehre in uns gelegt sein (c. 9, v. 9), [4]) so daß der nach dem Heile sich Sehnende nicht auf den Menschen blickt, sondern auf den, welcher in diesem wohnt und redet (c. 16, v. 10). [5]) Indem endlich Barnabas es als den

---

[1]) Sowohl ausdrücklich als durch Application der Worte des Propheten Isaias (42, 6 squ. 49, 6 squ., 61, 1 squ.) wird Christi Lehrautorität als eine positive, ihm von Gott gegebene bezeichnet und eben damit der autoritative Standpunkt des Christenthums bezeugt. — [2]) Die Apostel erscheinen als die specifischen Stellvertreter Christi, daher ἴδιοι genannt, und wie Christus so sollten auch sie die Botschaft des Evangeliums bringen *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον*, womit der positive autoritative Standpunkt des Christenthums eingeschärft wird. C. 8, v. 3 heißt es daher, sie haben erhalten *τοῦ εὐαγγελίου ἐξουσίαν*. Das Gleiche liegt auch durch den Zusatz *ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνυμωτέρους* angedeutet, indem nicht persönliche Würdigkeit die Auswahl der Apostel veranlaßte. Uebrigens ist diese Bezeichnung der Apostel als der größten Sünder nur relativ in Bezug auf die Stellung des Menschen außer Christus zu fassen, wie gleich die folgende Berufung auf Matth. 9, 13 zeigt, und will Barnabas den Aposteln damit keineswegs nahe treten, wie er ja auch 8, 3 sagt, sie seien durch die mit Hyssop besprengenden Knaben vorgebildet worden, und sollten sie nach diesem Vorbilde die Vergebung der Sünden und die Reinheit des Herzens verkünden. — [3]) Die Zusammenstellung von *πίστις τῆς εὐαγγελίας* und *ὁ λόγος* deutet darauf, daß das erste Heilsmoment, das subjective, von dem zweiten, dem objektiven, getragen ist; daher der Artikel. C. 16, 9 nennt er es *ὁ λόγος αὐτοῦ (θεοῦ) τῆς πίστεως* und deutet die objective Seite noch bestimmter an durch die beigegebenen Zusätze: *ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς εὐαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐνολαὶ τῆς διδαχῆς*. Jacobus 1, 18 entspricht *λόγος ἀληθείας*. — [4]) Die Unterweisung Gottes ist nicht nur überhaupt eine Gabe Gottes, sondern sie wird direct auf ihn zurückgeführt, auf dessen Autorität sie sich stützt, mit der daher auch Barnabas seine gegebene Erklärung bekräftigt. *Ἔμφυτος* bedeutet wie 1, 2 so viel als insitus. Vgl. Ign. ad Eph. I. ἀποδεξάμενος-ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ. In diesem Sinne nennt er c. 16, v. 9 Gott „αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων." Es ist nämlich hier nicht an das donum prophetiae zu denken, wie die Leipziger Herausgeber (l. c. fasc. I. p. 59, 9) unter Berufung auf 1. Cor. 12, 10 flgd. wollen, sondern an die das Lehrwort tragende göttliche Autorität, da gleich unmittelbar vorausgehend dazu in Parallele gestellt wird: ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς εὐαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς. Und auch der folgende Vers zeigt, daß es sich nicht um ein subjectives Selbstzeugniß in Folge des dem Einzelnen innewohnenden heiligen Geistes handelt, sondern um das Zeugniß des Gottesgesandten, dessen Wort ein besonderes göttliches Gepräge an sich trägt. — [5]) Der Verkünder der christlichen Wahrheit spricht nicht als Mensch,

Weg des Lichtes bezeichnet, das zu bewahren, was man empfangen, ohne etwas beizufügen oder etwas wegzunehmen (c. 19, v. 11),[1] so bezeichnet er das Lehrwort Christi, u. zw. sowie es bereits durch die Propheten des alten Bundes vorausverkündet und alsdann durch die Apostel des neuen Bundes im Auftrage Christi gepredigt wurde, geradezu als die maßgebende Norm zur rechten Beurtheilung und Geltendmachung der christlichen Lehrdoctrin, wobei er sich dieses Lehrwort durch die Kirche getragen denkt (c. 7, v. 11),[2] so daß also diese die betreffende maßgebende Norm zur Geltung zu bringen hat.

2. Auf dem gleichen positiven Standpunkte steht Klemens. Derselbe führt nämlich seine Argumentation insbesonders aus der Offenbarungsgeschichte und citirt in diesem Sinne auch die h. Schriften. Ja er urgirt ausdrücklich, wie Jesus Christus die Sendung von Gott und die Apostel von Christus empfangen, dessen Evangelium sie im göttlichen Auftrage mit der vollsten Ueberzeugung und mit der Fülle des h. Geistes ausgerüstet als Reiseherolde überall verkündeten (c. 42, v. 1—4[3]). Wird also auch hier die christliche Lehrdoctrin an

---

sondern an Gottes statt und mit göttlicher Autorität, weßhalb seine Lehre ein besonderes Gepräge an sich trägt. — [1]) Der streng objektive Charakter der christlichen Lehrdoktrin, der auf autoritativem Wege hergehalten wird, ist hier scharf ausgedrückt. Das ἀφαιρεῖν entspricht der αἵρεσις (vgl. I. Cor. 11, 19), womit das subjective, willkürliche Verhalten gegenüber der christlichen Lehre bezeichnet wird. — [2]) In dem betreffenden alttestamentlichen Ritus sieht Barnabas einen Typus von Christus, niedergelegt in demselben „für die Kirche.“ Legt er nun überhaupt das besondere Gewicht auf die richtige Erfassung der typischen Bedeutung des alten Testamentes, so hat die Kirche dieses Verständniß zu vermitteln, da zunächst für sie die betreffende Veranstaltung getroffen ist. Was aber von dem Punkte gilt, den Barnabas in seinem Briefe am meisten im Auge hat, das muß um so mehr auch von den andern ihm mehr untergeordneten Punkten oder überhaupt von der christlichen Lehrdoktrin gelten, zu deren competenter Beurtheilung die Kirche als Autorität aufgestellt erscheint. — [3]) C. 42, v. 1 werden die Apostel bezeichnet als εὐηγγελέςθεσαν ἀπὸ τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ Χριςτοῦ, d. i. sie sind von Christus gesendet, um die frohe Botschaft zu verkünden. V. 3 wird die Ausrüstung der Apostel zu ihrem Amte gekennzeichnet, die einen streng autoritativen Charakter zeigt: παραγγελίας λαβόντες, d. i. die Aufträge in Empfang nehmend; πλεροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ Χριστοῦ, d. i. durch das Wunder der Auferstehung erlangten sie die volle Erkenntniß von der Autorität Christi; πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, d. i. zur Ueberzeugung gelangt in dem Worte Gottes, das also für sie der Maßstab der christlichen Wahrheit war, vgl. II. Tim. 3, 14.; μετὰ πληροφερίας πνεύματος ἁγίου, d. i. der h. Geist wird als Princip der Bürgschaft für die Wahrheit ihrer Lehre und die Sicherheit ihrer Ueberzeugung hingestellt. Auch c. 5, v. 6

das Lehrwort der Apostel angeknüpft, deren Inspiration auch in bestimmter Weise hervorgehoben wird (c. 42, v. 3 [1]), so wird noch weiterhin die Fortsetzung der Apostel namhaft gemacht, indem diese die Erstlinge der Bekehrten nach vorhergegangener Prüfung im heiligen Geiste zu Bischöfen und Diakonen eingesetzt (c. 42, v. 4 [2]) u. zw. mit der getroffenen bleibenden Einrichtung, daß nach deren Tode andere erprobte Männer fort und fort ihr Amt übernehmen sollten (c. 44, v. 2 [3]), zu welchem Ende andere ansehnliche Männer unter Zustimmung der ganzen Kirche Bischöfe und Diakonen einsetzen könnten, wie dies die Apostel gethan (c. 44, v. 3 [4]). Von dieser Fortsetzung der Apostel muß es nun aber auch gelten, was von dem Lehrworte der Apostel gesagt wurde, so daß auch fort und fort die christ-

---

wird Paulus als κήρυξ γενόμενος ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει aufgeführt, was eben auch dessen autoritativen Charakter aufzeigt. — [1]) Die πληροφερία πνευμάτος ἁγίου kommt der Inspiration gleich, insofern der h. Geist die Apostel erfüllte und die Sicherheit ihrer Ueberzeugung, sowie die Wahrheit ihrer Lehre eben durch den h. Geist verbürgt erscheint. Darauf hat auch Bezug das δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, c. 42, v. 4. [2])Nach 42, 4 sind von den Aposteln Bischöfe u. Diakonen für die an Christus Glaubenden eingesetzt worden, und werden also diese hiemit auch als die Organe zur Uebermittlung der Glaubenswahrheit bezeichnet, resp. es werden die Gläubigen an die Autorität der Bischöfe und Diakonen gewiesen. In c. 43 hebt Klemens noch insbesonders durch den Hinweis auf die Art und Weise, wie Gott den Aaron in seinem Amte bestätigt hat, deren göttliche Autorität hervor. — [3]) Das ἐπινομὴ c. 44, v. 2. will andeuten, daß die getroffene Einrichtung einen bleibenden und fortlaufenden Charakter habe; denn ἐπινέμομαι = um sich greifen, sich verbreiten, daher ἐπινομή das Umsichgreifen, Sichverbreiten bei Plat. Ael. Auch das διαδέχομαι deutet das Fortlaufende der gemachten Einrichtung an. (Der Codex Const. hat ἐπιδομὴ und die syrische Uebersetzung liest das schon von Hilgenfeld vermuthete ἐπὶ δοκιμὴν, was sich auf die Prüfung bezieht, die bezüglich der Würdigkeit bei den Nachfolgern der Apostel von den mit apostolischer Vollmacht bekleideten eigentlichen Bischöfen (ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν) angestellt werden soll). — [4]) Die ἐλλόγιμοι ἄνδρες erscheinen hier besonders hervorgehoben und den Aposteln in besonderer Weise gleichgestellt, obwohl sie zu den von den Aposteln selbst eingesetzten Bischöfen und Diakonen gehören, und die eben unter diesen zu dem Ende eine besondere Stellung erhalten hatten, damit fort und fort erprobte Männer das Amt der von den Aposteln Eingesetzten überkommen. Es liegt hierin eben das Mittel, durch welches die in v. 2 ausgesprochene Absicht, die fort und fort (μεταξὺ in v. 2 und 3) Geltung hat, erreicht werden soll, wobei die Erprobung der aufzustellenden Männer bei den Aposteln wesentlich auf dem göttlichen Geist basirt, bei den von den ἄνδρες ἐλλόγιμοι Aufzustellenden auf der Zustimmung der ganzen Kirche. Dort ist also offenbar mehr der übernatürliche und hier der natürliche Standpunkt, obwohl auch schon die Apostel bei der Einsetzung der Diakonen die Gemeinde zu Rathe zogen. —

liche Lehrdoctrin im Princip von der Autorität derjenigen getragen wird, welche das Apostelamt überkommen; denn diesen Sinn muß offenbar schon deren Zusammenhang mit den Aposteln haben und bezieht sich auch ihr Amt auf jene, welche glauben werden (c. 42, v. 4), hat also gewiß auch eine bestimmte Beziehung zu diesem zu erzielenden Glauben statt, was gerade darin gelegen ist, daß sie in gewisser Weise, ähnlich wie die Apostel, die christliche Lehrdoctrin zu verbürgen vermögen. Uebrigens wird die Lehrautorität, welche die Nachfolger der Apostel besitzen, in der Weise sich äußern, in der überhaupt dieselben an dem Apostelamte Theil haben, was später zur Sprache kommen wird, da wir es hier mit dem principiellen Standpunkt zu thun haben [1]). Hier sei nur noch bemerkt, daß Klemens in seinem zweiten Briefe, in dem er denselben positiven Standpunkt einnimmt wie im ersten [2]), die Kirche in die innigste Beziehung zu Christus setzt (c. 14 [3]), daß er den Priestern das Predigtamt ausdrücklich zuerkennt und er den Unglauben eben damit in Verbindung bringt, daß

---

[1]) Haben, wie gesagt, die ἄνδρες ἐλλόγιμοι eine besondere Stellung unter den Nachfolgern der Apostel inne, so wird die Lehrautorität von ihnen auch in besonderer Weise gelten. Klemens kennt überhaupt thatsächlich, wie später gezeigt werden wird, das besondere Amt des Episcopates in seinem Unterschiede von dem Presbyterate, wenn er auch die Namen noch nicht bestimmt auseinanderhält, und legt er in diesem Sinne die Lehrautorität κατ' ἐξοχήν auch dem Episcopate κατ' ἐξοχήν (τὸ ὄνομα τῆς ἐπισκοπῆς, c. 44, v. 1.) bei. Ja in gewisser Weise, wie wir gleichfalls später sehen werden, tritt Klemens auch für den römischen Primat ein und bezeugt er in diesem Sinne gleichfalls die besondere Stellung des römischen Papstes zu der besagten Lehrautorität, die er selbst bethätigt, insofern der zweite Brief das Begleitschreiben ist, mit dem er den Hirten in die christliche Welt einführt. — [2]) Die positive Beweisführung, welche eingehalten wird, fußt ja auf einer bestimmten Lehrautorität, welche aber, wie später auferscheinen wird, nicht durch die heilige Schrift als solche, sondern im Anschluß an ein mündliches Lehrwort zu Tage tritt. Und darum ist die Argumentation aus der Schrift eben auch auf eine principielle Lehrautorität zurückzuführen. — [3]) Unter offenbarer Bezugnahme auf Hermas 1. Ges. 1, 6. 3, 4. 2. Ges. 4, 1. 9 Gleichn. 1 wird die Kirche, die nach ihrer ideellen Seite eine vorzeitliche Existenz hat, wie Christus (in dem sie gewissermaßen von Ewigkeit her präexistirte), der Leib Christi genannt und demgemäß Christus als der Geist der Kirche erklärt, so daß die Verunglimpfung der Kirche auf Christus zurückfällt. Ist nun hier auch zunächst die Kirche in ihrer Gesammtheit gemeint, in wiefern sie aus der Gesammtheit der Gläubigen gebildet wird, und wird eben in dieser Hinsicht die Reinhaltung des Fleisches, die Keuschheit eingeschärft: so wird damit auch zur Genüge die göttliche Autorität der Kirche überhaupt angedeutet, die aber bezüglich der Lehre als die einzig competente Lehrautorität zu fassen ist, welche übrigens von den betreffenden Lehrorganen zur Geltung gebracht wird.

man den Priestern nicht gehorcht, welche uns über unser Heil gepredigt (c. 17, v. 5 [4]).

3. Untersuchen wir sofort, wie sich Hermas, der Verfasser des Hirten, in unserer fraglichen Sache verhalte. Es scheint nun die ganze Anlage des Buches von vorneherein einen gewissen subjectivistischen Standpunkt zur Schau zu tragen, indem auf Grund geschehener Offenbarungen Belehrungen und Ermahnungen gegeben werden. Doch bei näherer Würdigung der ganzen Sachlage zeigt sich, daß auch da im Grunde kein anderer principieller Standpunkt eingehalten werde. Die Offenbarungen werden nämlich dem Hermas vermittelt durch die Kirche (Ges. 2, c. 4 [1]), die später geradezu mit dem h. Geiste und dem Sohne Gottes identificirt wird (9. Gleichn. 1, 1 [2]), und deutet der Verfasser hiemit zur Genüge an, daß er die christliche Lehrdoctrin, welche er des größeren Eindruckes wegen in eine apokalyptische Form kleidet [3]), nicht nach seinem subjectiven Maßstabe

— [4]) Aus dem Umstande, daß Klemens die Charismen kennt und er in diesem Sinne das Vermögen, die innnere Erkenntniß in Worten darzulegen, sowie die Weisheit in der Unterscheidung der Worte namhaft macht (1 Clem. c. 48, v. 5), folgt nicht, wie Lipsius (l. c. p. 43) will, daß das eigentliche Lehramt nicht den Presbytern allein zukam. Denn das sind nur außerordentliche Gaben, die auch die Apostel anerkennen (1 Cor. 12), ohne sich darum in ihrer apostolischen Lehrthätigkeit beirren zu lassen. Und sowie zur Zeit der Apostel, so standen diese charismatischen Lehrer unter der Controle des ordentlichen Lehramtes, wie ja dies Klemens selbst factisch in seinem ersten Briefe an der bezeichneten Stelle geltend macht, wo er dieselben zur Bescheidenheit und Demuth mahnt.

[1]) Die Matrone, von der Hermas das Büchlein erhalten, wird im 2. Gesichte 4, 1. als die „ἐκκλησία" bezeichnet und eben dieselbe erscheint wieder auf im 3. und 4. Gesichte. Wenn aber die Gebote und Gleichnisse, die den 2. und 3. Theil des Hirten bilden, auf den in Gestalt eines Hirten erscheinenden Bußengel zurückgeführt werden, so enthalten dieselben nach dem 5. Gesichte und nach 9. Gleichn. c. 1, v. 1 nur das bereits früher Geschaute und werden sie so im Grunde auch auf die besagte Matrone, die Kirche, zurückgeführt. — [2]) „Der h. Geist redete unter der Gestalt der Kirche (ἐν μορφῇ [τῆς ἐκκλησίας) mit dir und dieser heilige Geist ist der Sohn Gottes." Es liegt da der Gedanke zu Grunde, daß die Kirche die Stellvertreterin des h. Geistes und des Sohnes Gottes ist und diese durch die Kirche sprechen. Geradezu von einer göttlichen Autorität ist die Lehre der Kirche getragen und diese im Namen Gottes vermittelt die christliche Wahrheit. — [3]) Zahn (der Hirte des Hermas S. 360 flgd.) charakterisirt die Form des Buches als die visionärer Erlebnisse, insofern auf Grund des Erlebten und bereits zum geistigen Eigenthume Gewordenen in einer Art von Extase sich die Visionen im Geiste des

wolle gemessen haben, sondern ihm vielmehr das Wort der Kirche die Norm hiefür sei. Und wenn diese Kirche dem Hermas deshalb als hochbetagte Frau erscheint, weil sie vor Allem zuerst geschaffen wurde (2 Ges. 4, 1 [1]), so mag da auch der Gedanke zu Grunde liegen, daß sie eben zuerst und in erster Linie bestellt wurde, auf daß sodann und in zweiter Linie der Mensch aus der Hand derselben die christliche Lehre empfange. Ebenso ist es gewiß von Bedeutung, wenn Hermas geheißen wird, ein Exemplar der mitgetheilten Offenbarungen dem Klemens in Rom zu übergeben, auf daß er es in die auswärtigen Städte versende, indem ihm dies zukomme (2. Ges. 4, 3 [2]),

---

Hermas vollzogen haben sollen. In diesem Sinne wäre der objective Charakter des Buches nur noch entschiedener gewahrt. Aber auch in dem Falle, wo der Verfasser seine christliche Anschauung in die prophetische Form nur eingekleidet hätte, thut er dies in einer Weise, welche seine eigene Persönlichkeit völlig zurücktreten läßt und seiner Belehrung und Ermahnung nur auf Grund der kirchlichen Vermittlung Anerkennung gezollt wissen will. Bringt im letzteren Falle die Form den wahren Sachverhalt zur idealen Anschauung, so bringt im ersteren Fall der wahre Sachverhalt die betreffende Form der stattgefundenen Vision hervor. —

[1]) Man unterscheidet da die himmlische und die irdische Kirche und denkt sich die erstere als die erste Kreatur. Es bezieht sich aber dies überhaupt nicht auf einen realen, sondern idealen zeitlichen Vorausgang, wenn nicht überhaupt nur der Vorzug der Kirche vor der übrigen Schöpfung ausgedrückt sein will, die sich nämlich nach Gottes Plan in Allem auf die Kirche bezieht. — [2]) Wenn Klemens von Rom das ihm von Hermas übersendete Büchlein in die auswärtigen Städte senden soll, so muß ihm offenbar eine gewisse Autorität selbst bezüglich dieser auswärtigen Städte zustehen und soll das Büchlein bei diesen geradezu durch die Autorität des Klemens garantirt werden. Es tritt also da eine Lehrautorität des römischen Klemens selbst bezüglich der auswärtigen Kirchengemeinden zu Tage und diese ist keine außerordentliche, sondern eine amtliche, da es heißt: ἐκείνῳ γὰρ ἐπιγέγραπται. Die Abschwächung, welche die Leipziger Herausgeber (l. c. S. 27 n. 3) hier versuchen, scheint uns auf zu schwachen Füßen zu stehen, als daß sie Beachtung verdiente, um so mehr als wir uns schon früher gegen die ebenfalls hier vertretene Annahme ausgesprochen haben, daß hier von einem ganz anderen Klemens, einem Laien, die Rede sein sollte. Wenn aber Hermas ein solches Buch auch der Grapte senden soll, die daraus die Witwen und Waisen zu belehren hat, während Hermas selbst es in Rom mit den Presbytern lesen soll, so kann es sich da nur um die Mittheilung des Gegebenen handeln und nicht um eine von Beiden zu gebende Garantie. Diese gibt vielmehr der römische Klemens selbstverständlich auch in Rom, wenn er sie sogar für auswärts zu geben hat, und wird dies hier nur nicht mehr hervorgehoben, weil ja die von Grapte und Hermas zu machende Mittheilung unter den Augen des Klemens geschah, der durch das übersendete Buch von dessen Inhalt schon verständigt ist und denselben durch sein Stillschweigen oder vielleicht auch durch seine ausdrückliche Erklärung garantirt hat. Vielleicht hat er jene Homilie, die als Be-

womit ausgesprochen ist, daß gerade auf die Autorität des römischen Klemens die Mittheilungen des Hermas basirt sein wollen.

Aber auch überhaupt auf autoritativem Wege hat nach Hermas die christliche Lehrdoctrin zur Geltung zu kommen. Denn dem Hermas sind es zunächst die Apostel, welche das Christenthum in die Welt einführten (9. Gleichn. 17, 7 [1]) und mit ihnen und nach ihnen sind es die Lehrer, denen die Botschaft des Sohnes Gottes obliegt (9. Gleichn. 15, 16, 25 [2]), und als welche insbesonders die Bischöfe auferscheinen (3. Ges. 5 [3]). Auf dem Worte des allmächtigen und

gleitschreiben den Hirten in die christliche Welt einführte, zuerst in Rom gehalten und damit diesem eine gewisse Approbation ertheilt. Zahn (l. c. S. 384) erkennt die Nothwendigkeit der kirchlichen Approbation bei unserem Buche an, wenn er auch (l. c. S. 99) für Klemens nur ein Gewohnheitsrecht gelten lassen will. — [1]) Unter allen Volksstämmen der ganzen Welt wurde durch die Apostel der Sohn Gottes gepredigt. — [2]) Nach 9 Gleich. 16, 5 haben die Apostel und Lehrer nach ihrem Tode sogar den Entschlafenen den Namen des Sohnes Gottes gepredigt; nach 9. Gleich. 25, 2 haben sie in der ganzen Welt gepredigt und keusch das Wort des Herrn gelehrt. Da Hermas zunächst an die erste Missionspredigt denkt, durch welche die ersten Völker zum Glauben berufen wurden, so ist der Ausdruck „Apostel und Lehrer" auf jenes Lehrcollegium zu beziehen, welches außer den eigentlichen Aposteln noch andere umfaßt, welche diese sich in ihrem Lehramte beizogen. Vgl. Zahn (l. c. S. 95). Wir meinen aber nicht, daß dieses Lehramt nur auf die erste Missionsthätigkeit zu beschränken sei, wie Zahn will, da ja der Zweck offenbar ein fortdauernder ist und darum das apostolische Lehramt nicht auf einmal mit diesen „Aposteln und Lehrern" abgebrochen sein kann. — [3]) 3. Ges. 5, 1 werden als die weißen mit ihren Fugen zusammenpassenden Steine, die zuerst zum Kirchenbaue verwendet werden, bezeichnet die Apostel, die Bischöfe, Lehrer und Diakonen, welche ihr Amt als Bischöfe, Lehrer nnd Diakonen rein und würdig verwaltet. Da hier die Bischöfe zwischen den Aposteln und Lehrern aufgeführt werden, so dürfen sie denselben nicht so entgegengesetzt werden, daß das Bischofsamt das Lehramt ausschließt, indem dadurch die Bischöfe gegenüber den Lehrern um alle Bedeutung kämen. Gerade ihre Stellung zwischen den Aposteln und Lehrern zeigt, daß sie an dem apostolischen Lehramte in besonderer Weise participirten; und wenn im 9. Gleichniß nur von den Aposteln und Lehrern als den Trägern des apostolischen Lehramtes die Rede ist, so sind sie da eo ipso einbezogen und werden sie gerade diejenigen sein, welche ein gewisses Apostolat im weiteren Sinne inne hatten und die anderen Lehrer überragten. Ohnehin ist im 2. Satzgliede nur von dem Bischofs- Lehr- und Diakonenamt die Rede, so daß da Apostel und Bischof geradezu gleichgestellt erscheinen. Dabei können die Bischöfe ganz gut nach 9. Gleichn. 27, 2 die besondere Oberleitung des Armenwesens inne gehabt haben, das ohnehin zunächst durch die Diakonen ausgeübt wurde. Daher ist es jedenfalls unrichtig, wenn Zahn (l. c. S. 101) mit Ritschl (Vgl. auch die Leipziger Herausgeber, l. c. S. 39, n. 5, 1.) der Meinung ist, daß zur Zeit des Hermas die Lehrthätigkeit noch in keiner festen Ver-

hochberühmten Namens ist darum die Kirche gegründet, indem die Völker, die auf die Predigt hörten und glaubten, mit dem Namen des Sohnes Gottes benannt wurden (9. Gleichn. 17 [1]). Und wenn nach dem 8. Gleichnisse die Christen, welche durch Taufe und Glauben Glieder der empirischen Kirche geworden sind, als ein geschlossenes Volk mit dem für Alle gleichen und einheitlichen Grundgesetz im Herzen erscheinen, dessen entartete Glieder noch in geschlossenen Reihen dem Befehlsworte des Engels sich unterstellen und wenigstens äußerlich gehorchen, [2]) so tritt da bestimmt die Lehrautorität der Kirche zu Tage, durch welche deren Glieder sich an die christliche Lehre gebunden fühlen und der sie sich nicht entziehen können, wollen sie nicht diese ganz und gar abwerfen. Hermas spricht also auch nur einen allgemeinen Grundsatz aus, wenn er versichert, wie alles ihm Mitgetheilte fest, sicher und begründet sei, und wie er die Offenbarungen erhalten wegen der Mißtrauischen, die immer bei sich erwägen, ob dies wirklich so sein werde oder nicht (3. Ges. 4 [3]): auf eine die Wahrheit garantirende Lehrautorität baut sich die christliche Lehrdoctrin auf, und diese ist dem Hermas, wie gesagt, die Kirche überhaupt und die Apostel und die Bischöfe im Besondern [4]).

---

bindung mit einem Kirchenamte stand. Werden ja doch auch 9. Gleichn. 22, 1. 2 diejenigen getadelt, welche gläubig zwar aber ungelehrig, eigensinnig und selbstgefällig Alles verstehen wollen, obwohl sie nichts verstehen, von denen wegen ihrer Einbildung die Einsicht gewichen, die sich selbst loben, als hätten sie Verstand, und die befähigte Lehrer sein wollen, obwohl sie Thoren sind. Das ἐθελοδιδάσκαλοι ist die Bezeichnung eines, der auf eigene Faust ohne Ermächtigung Lehrer sein will. Mit Zahn (l. c. 303) nur an einen Mangel von Bildung und Erkenntniß zu denken, geht deshalb nicht, weil sie bei der Voraussetzung, es sei damals das Lehramt nur von der geistigen Befähigung ohne alle amtliche Ermächtigung abgehangen, gar keinen realen Boden für ihr usurpirtes Lehramt gehabt hätten. — [1]) Das ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος ist nichts anders als die Predigt vom Sohne Gottes (Vgl. Zahn l. c. S. 196). Im Namen des Sohnes Gottes, also in streng autoritativer Weise trat die christliche Heilslehre an die Völker heran, und indem sie dieselbe auf Grund der sie verbürgenden göttlichen Autorität annahmen, wurden sie in die Kirche, in das Reich Gottes eingeführt. — [2]) Zahn (l. c. S. 209. Vgl. S. 141—193). — [3]) Auf autoritativem Wege soll also allem Zweifel abgeholfen werden, und sowie die Offenbarung selbst die Wahrheit ist, so garantirt auch die autoritative Mittheilung diese Wahrheit. Wenn aber da zunächst von den Offenbarungen des Hermas die Rede ist, so wurde schon gesagt, wie sich diese auf die Autorität der Kirche stützen wollen, und in welcher Weise auch Klemens für dieselben eintreten sollte. — [4]) Das 11. Gebot scheint sich auf die außerordentliche Gabe der Prophezie zu beziehen, die neben dem ordentlichen Lehramte be-

4. Wir kommen nunmehr zu Ignatius. Derselbe hat aber in seiner christlichen Lehrdoktrin entschieden den positiven Autoritätsstandpunkt inne, der insbesonders durch die dem Bischof vindicirte Autorität vertreten erscheint. Nicht bloß überhaupt ermahnt nämlich Ignatius zum innigsten Anschluß an den Bischof, wodurch feste Einheit in Allem erzielt werden soll (ad Mag. cc. 7, 13, ad Phil. cc. 4, 7, ad Smyrn. 8 ad Polyc. 6 [1]), sondern es sind ihm auch die in den fernsten Ländern aufgestellten Bischöfe in Christi Gesinnung sowie Jesus Christus, unser untrennbarer Lebensgrund, der Sinn des Vaters ist (ad Ephes. 3, 2 [2]), und er sieht demnach in dem Episkopat das Mittel zur Fort-

stand, indem jene getadelt werden, die eine solche Gabe vorgeben und dabei nach dem ersten Stuhl in der Kirche streben, dessen Inhaber also ordentlicher Weise das Lehramt bekleidet. Daher handelt es sich auch bei dieser prophetischen Gabe gar nicht um die Handhabung der Glaubenslehre, sondern nur um die praktische Anwendung (die im Glauben Starken und in Wahrheit Gekleideten hangen den falschen Propheten nicht an, welche rein nach den gestellten Fragen und den Gelüsten ihrer Schlechtigkeit den Fragenden antworten). Uebrigens tritt bei der wahren Prophezie ein gewisser objectiver Charakter zu Tage (der h. Geist redet, wenn Gott es will, auf das zu Gott gerichtete Gebet erfüllt der Engel des prophetischen Geistes, der dem Propheten zur Seite steht, diesen, der mit dem h. Geiste erfüllt zur Gemeinde redet, wie der Herr es will); und das Bild des wahren Propheten im Hirten entspricht auch genau der erfahrungsmäßigen Vorstellung, welche Paulus (1. Cor. 12—14) erkennen läßt. Vgl. Zahn l. c. S. 108. —

[1]) „Wie der Herr nichts gethan ohne den Vater, mit dem er geeint ist, weder durch sich selbst, noch durch die Apostel, so sollet auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts thun" ad Mag. 7, 1. Im selben Briefe an die Magnesier c. 13, v. 2, ermahnt Ignatius dem Bischof untergeben zu sein, wie Jesus Christus dem Vater und die Apostel Christo. Ad Phil. 4 urgirt er die Einheit, wie Ein Bischof ist sammt dem Presbyterium und den Diakonen, c. 7, v. 2, stellt er den Grundsatz auf, sich an den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen anzuschließen und ohne den Bischof nichts zu thun, der also insbesonders die maßgebende Autorität für die Christen zu bilden hat. Ad Smyrn. 8, 2: Man soll dem Bischof folgen wie Jesus Christus dem Vater und sollte ohne dessen Befehl keine kirchliche Handlung geschehen, so daß also die ganze christliche Gemeinde auf die Autorität des Bischofs basirt erscheint. Ebenso wird ad Polyc. 6, 1 als die erste Pflicht der christlichen Gemeinde erklärt zum Bischof zu halten, damit Gott zu einem halte. Diese Sprache des Ignatius ist gewiß nicht geeignet die Meinung zu bekräftigen, welche Zahn in seinem „Ignatius und seine Zeit" vertritt, als ob im Episkopate nur die Idee der Einheit sich ausprägen sollte, was auch in einer anderen Weise geschehen könne, weßhalb der Episkopat nicht zum Wesen gehöre. Ebenso wenig darf man da nur an eine in Kleinasien vorhandene thatsächliche Gestaltung denken, die nicht zum Wesen gehört und daher anderswo gefehlt habe, wie Zahn (l. c. S. 300) will. — [2]) Der über die ganze Erde verbreitete Gesammtepiskopat vertritt den Willen Christi sowie

pflanzung des Evangeliums, welches Christus vom Vater erhalten, d. i. also jenes Apostelamt, das die Apostel nach Klemens erprobten Männern übertrugen [1]). Nur in der Gemeinschaft mit den Bischöfen, den Repräsentanten und Mittelpunkten der Einzelkirchen (ad Ephes. 1. ad Magn. 2. ad Smyrn. 8 [2]), ist darum die wahre Lehre zu finden

dieser den Willen des Vaters. Indem Christus Eines Sinnes ist mit dem Vater (X τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη), bringt er den Sinn oder den Willen des Vaters zum Ausdruck, und indem in demselben Sinne die Bischöfe sind (ἐν Ἰησοῦ X. γνώμῃ), kommt durch dieselben eben die von Gott bestellte Autorität, die dessen Willen vorlegt, zur Aeußerung. Die Bischöfe erscheinen also an die Autorität Christi gebunden, dessen Willen und Sinn sie repräsentiren, und so sind sie wiederum die maßgebende Autorität für die christliche Gemeinde. Zahn (l. c. S. 299) findet in „οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες" eine Hyperbel und (Pat. apost. op. fasc. II. p. 8) trennt er das πέρατα von ὁρισθέντες, welches letztere er auf den Act bezieht, wozu sie einst zu Bischöfen designirt worden seien. Vielleicht wird Ignatius mit diesem Worte andeuten, daß wohl noch nicht factisch Bischöfe in der ganzen Welt bestehen, daß aber dies von Gott in Aussicht genommen sei. — [1]) Nach ad Ephes. 6, 1 muß man den Bischof wie den Herrn Jesum ansehen, der ihn gesandt hat; nach proem. ad Phil. sind der Bischof und die mit ihm vereinigten Presbyter und Diakonen nach dem Sinne (γνώμῃ) J. Chr. ernannt, d. i. nach der durch die Apostel im Namen Christi getroffenen Einrichtung und sind sie nach Christi Willen selbst unwiderruflich eingesetzt durch die Bestätigung im heiligen Geiste; und ebenso wird ad Polyc. proem. Polykarp, der Bischof von Smyrna, bezeichnet als den Bischöfen Gott Vater und dem Herrn Jes. Chr. unterstehend, ἐπισκοπούμενος ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου I. Χρ. Nach diesen und ähnlichen Stellen erscheint also in den Bischöfen, Presbytern und Diakonen und namentlich in den Bischöfen eine Stellvertretung Christi und Gottes in ähnlicher Weise auf, wie sie bei den Aposteln stattgehabt. In diesem Sinne sind die Bischöfe gewiß die Nachfolger der Apostel, wenn auch wiederholt, was Zahn (l. c. S. 446) dagegen geltend macht, die Presbyter den Aposteln parallel gestellt werden (wie ad Trall. 3, 1). Es geschieht dieß nur, weil Ignatius zuerst den Bischof mit Jesus Christus in Parallele gestellt hat, und sind ja auch die Presbyter und Diakonen in gewisser Weise in diese apostolische Nachfolgeschaft einzubeziehen, indem auch diese am Apostolate participiren, wie denn nach ad Phil. 5, 1 Ignatius seine Zuflucht nimmt zu den Aposteln als dem Presbyterium der Kirche, so daß er in diesem die lebendige Repräsentanz der Apostel sieht. Aber eben gerade daraus, daß Ignatius die Bischöfe in ein gewisses unmittelbares Verhältniß zu Christus setzt, wie ja in einem solchen sich die Apostel selbst befanden, geht hervor, daß die Bischöfe in gewisser Weise ebenbürtig den Aposteln zur Seite stehen und sie κατ' ἐξοχήν als die Nachfolger der Apostel zu gelten haben. Die ganze Sprache aber, in der Ignatius diese Stellung des Bischofs sowie auch der Presbyter und Diakonen vertritt, erlaubt es nicht von dem persönlichen Vorzuge diese Stellung abhängig zu machen, wie Zahn namentlich dies vom Bischof will, indem Ignatius überall die gute Gesinnung voraussetze. — [2]) Ignatius empfängt in Onesimus, dem Bischof von Ephesus, die ganze zahlreiche

(ad Trall. 7. ad Phil. 3 [1]), und indem alle diese Einzelkirchen unter Gott und Christus stehen (ad Magn. 3. ad Rom. 9 [2]) wird verliehen der ganzen Kirche die feste Unerschütterlichkeit in der Wahrheit, die Gnadengabe der Unfehlbarkeit (ad Ephes. 17, 1 [3]). Die römische Kirche aber, in der Petrus sein Apostelamt ausgeübt (ad Rom. 4, 3 [4]), ist dem Ignatius die Vorsteherin des Liebesbundes, d. i. der gesammten im Bunde der Liebe geeinigten Kirche Christi auf Erden

---

Gemeinde derselben (ad Eph. 1, 3), als deren Repräsentant er ihm also gilt. In gleicher Weise sieht er die Magnesier in der Person des Bischofs Damas, deren Bischof er ist, wobei er allerdings auch die an ihn gesandten Presbyter und Diakonen erwähnt, was aber nicht hindern kann, die Stellung des Bischofs in besonderer Weise zu fassen, da sie auch sonst so urgirt wird (ad Magn. 2). Ad Smyrn. 8, 2.: Wo sich der Bischof zeigt, da sei die Gemeinde. — [1]) Die Bewahrung der wahren Lehre wird (ad Trall. 7, 2) davon abhängig gemacht, daß man unzertrennlich ist von Gott, Jesu Christo, von den Bischöfen und den Vorschriften der Apostel (ad Mag. 13, 1. δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων), also Jesus Christus, Apostel und Bischof die auf Erden zur Bezeugung der Lehre bestellte Autorität. Nach ad Phil. 3, 2 halten es alle, die Gottes und Jesu Christi sind, mit dem Bischof, wodurch die falschen Lehren vermieden werden (vgl. ad Phil. cc. 2, 4, 7, 8). — [2]) Ad Mag. 3, 1 wird der Vater J. Chr. der Bischof Aller genannt; nach ad Rom. 9, 1 ist J. Chr. der Bischof der Kirche in Syrien, nachdem derselben Ignatius entzogen wurde. — [3]) Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. Da Ignatius vor den falschen Lehren der Sonderlehrer warnt und er gleich im Folgenden ermahnt, sich nicht salben zu lassen mit dem widrigen Geruche der Lehre des Fürsten dieser Welt, so handelt es sich hier um den Bestand der wahren Lehre in der Kirche in Folge eines besondern Einflusses von Seite Christi, den derselbe fort und fort als der gesalbte Lehrer und Messias ausübt. Offenbar deutet das „die Salbe auf das Haupt empfangen haben" auf die messianische Sendung Christi, die sich unter seinem fortwährenden Einflusse in der Kirche fortsetzt und wodurch die Kirche fort und fort die Trägerin der Wahrheit ist, wie Christus der Prophet κατ' ἐξοχήν. — [4]) Wenn Ignatius hier unter allen Aposteln blos des Petrus und Paulus erwähnt, so muß daraus geschlossen werden, daß beide zur römischen Kirche in besonderer Beziehung standen. Von Paulus bezeugen nun die Apostelgeschichte und der Römerbrief, daß er die Römer mündlich und schriftlich belehrt habe; von Petrus muß trotz des Schweigens der Apostelgeschichte das Gleiche gelten und muß derselbe mündlich die Gemeinde in Rom als Apostel geleitet haben (ad Trall. 3, 3 ist das hier vorkommende διατάσσομαι verbunden mit ὡς ἀπόστολος), wenn ein Brief desselben an die Römer nicht existirt. Es liegt also da ein Zeugniß für die persönliche Anwesenheit des Petrus in Rom und damit auch ein Zeugniß für dessen apostolische Wirksamkeit in Rom, von der die spätere Zeit ganz klar spricht, die Petrus als Bischof von Rom bezeichnet. Paulus braucht darum nicht ebenfalls Bischof von Rom gewesen zu sein, wie denn hievon das Alterthum nichts weiß. —

(ad Rom. proëm.[1]) und darum auch der römische Bischof der sichtbare Stellvertreter Christi als des Bischofs der katholischen Kirche (ad Smyrn. 8, 2[2]), so daß der durch den römischen Bischof als Christi Stellvertreter geeinigte Episkopat das unfehlbare Lehramt inne hat

---

[1]) Das προκάθησθαι τινὸς ist nach dem allgemeinen Sprachgebrauche „den Vorsitz führen über etwas" und muß demgemäß ἀγάπη den Liebesbund der Kirche bedeuten, was ganz dem Drängen des Ignatius nach dem liebevollen Verbande im Bischofe entspricht und parallel ist zu dem ἐκκλησία καθολικὴ ad Smyrn. 8, 2. Wir stimmen daher Zahn nicht bei, wenn er (Patr. ap. op. fasc. II. p. 57) hier die römische Kirche nur ihrer hervorragenden Liebesthätigkeit wegen von Ignatius gelobt sieht. Er selbst macht ja von dem προκάθησθαι den Genitiv τοῦ Χωρίου τῶν Ῥομαίων ganz nach unserer Fassung abhängig und es müßte darum in so naher Aufeinanderfolge ein so bedeutender Wechsel des Sprachgebrauchs eingetreten sein, was wohl nicht anzunehmen ist. Auch wäre ja in dem προκαθημένη τῆς ἀγάπης in der Fassung des Zahn gar kein neuer Gedanke und schon gar keine Steigerung gelegen, wie eine solche doch der Zusammenhang verlangt, indem Zahn, der statt „ἐν τόπῳ" liest „ἐν τύπῳ," den Satz: ἥ προκάθηται ἐν τύπῳ τοῦ Χωρίου τῶν Ῥομαίων auf den idealen Vorrang bezieht, der Rom eine gewisse vorbildliche Bedeutung für das ganze römische Reich geben sollte. Uebrigens halten wir die Leseart „ἐν τόπῳ" für zu sehr bezeugt, um die vorgenommene Conjectur annehmen zu können, mag auch da eine unklassische Häufung des Ausdruckes vorliegen. Vielleicht will mit diesem „ἐν τόπῳ" der locale Vorrang hervorgehoben sein, welchen die römische Kirche, als in der Hauptstadt gelegen, über die Kirche des römischen Gebietes, ja des ganzen römischen Reiches einnahm, während das προκαθημένη τῆς ἀγάπης den Vorrang im Auge hat, welcher ihr über die gesammte Kirche, deren Bischof Christus ist, d. i. der katholischen, u. zw. nach Christi Willen, abgesehen von Rom als der Hauptstadt des römischen Reiches, zukommt. Sollten nicht die gleich folgenden Worte „Χριστόνομος, πατρώνυμος" damit in Verbindung gebracht werden dürfen? Nach Funk (l. c. S. 212) ist nach προκάθηται zu suppliren ἐκκλησίας, so daß der Sinn wäre: welche den Vorrang über die gesammte Kirche besitzt, u. z. zu Rom, wo sie wohnt. Erscheint aber diese Fassung nicht zu tautologisch mit dem προκαθημένη τῆς ἀγάπης? — [2]) Ὅπου ἦ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Die Bezeichnung „καθολικὴ" begegnet hier zum ersten Male, und sowie die Beziehung auf die Wurzel ὅλος die Bedeutung von „universalis" nahelegt, so tritt dieser Sinn auch aus dem ersten Gliede des Satzes: Wo sich der Bischof zeigt, da sei auch die Gemeinde — deutlich heraus; denn hier ist die Einzelkirche gemeint, deren Repräsentant der Bischof ist, und ist demnach die katholische Kirche die gesammte von Christus als dem unsichtbaren Haupt zusammengeschlossene Kirche. Paulus führt ja wiederholt Christum als das Haupt, das Fundament, den König der Kirche vor, welche dessen Leib, Tempel und Reich ist. Sodann erscheint aber nach Ignatius der Bischof der Einzelkirche auch als der sichtbare Stellvertreter Christi und muß daher auch Christus in seiner Eigenschaft als Bischof der katholischen Kirche einen sichtbaren Stellvertreter haben, welcher im Zusammenhalt mit „προκαθημένη τῆς ἀγάπης" die römische Kirche, resp. deren Bischof ist, der ja diese repräsentirt. —

und sich in dieser Hinsicht als Norm der christlichen Lehrdoctrin geltend macht. Will daher Ignatius auch, daß man sich an die Schrift halte (ad Smyrn. 7, 2), so will er dies doch nur im Sinne des durch die kirchliche Gemeinschaft sicher gestellten Glaubens (ad Phil. 8, 2 [1]).

5. Was nun weiterhin Polykarp anbelangt, so spricht er von dem Glauben, der seit den Anfangszeiten des Evangeliums verkündet wurde (c. 1, v. 2 [2]), von dem den Philippern durch den Brief des Paulus überlieferten Glauben (c. 3, v. 2 [3]). Die christliche Lehrdoctrin ist ihm also etwas objectiv Gegebenes, auf der Autorität der Apostel Basirtes. Er will sie aber auch nur autoritativ zur Geltung gebracht haben, wenn er die Aussprüche des Herrn nicht zu Gunsten der eigenen Lieblingsideen verdreht haben will, wenn er ermahnt, man solle das leere Geschwätz so Vieler und die falschen Lehren lassen und sich zu der von Anfang an überlieferten Lehre wenden (c. 7, v. 2 [4]). Durch welche Autorität aber dem Polykarp dieses zu geschehen habe, das geht schon aus dessen Verhältnisse zu Ignatius hervor und dachte er die Sache eben nicht anders als im Sinne der von ihm hochgeschätzten Briefe des Ignatius (c. 13, v. 2 [5]). Polykarp nimmt also

---

[1]) Gegenüber den Häretikern, die ihre subjective Schriftauslegung geltend machen, urgirt er eine solche, welche eben jene Glaubenswahrheit ergiebt, die er mit solcher Energie immerfort einschärft, d. i. also, entsprechend jenem Glauben, welchen er in der kirchlichen Gemeinschaft insbesonders durch den Bischof gewahrt erblickt. Vgl. Zahn (Pat. ap. op. fasc. II. p. 79.) — [2]) Die Χρόνοι ἀρχαῖοι sind die Anfangszeiten der apostolischen Lehrverkündigung nach Paulus ad Phil. 1, 5: ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῖν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν. — [3]) ἡ δοθεῖσα ἡμῖν πίστις sc. durch aus der Ferne geschriebene Briefe. Der Plural ἐπιστολαὶ kann nur überhaupt den Gattungsbegriff ausdrücken, insofern man nur Einen Brief des Paulus an die Philipper kennt. Zahn (l. c. p. 115) nimmt nach Phil. 3, 1 mehrere von Paulus an die Philipper geschriebene Briefe an, die Polykarp hier im Auge gehabt haben soll. — [4]) ὁ ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθεὶς λόγος entspricht Jud. 3: ἡ ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις. In diesem Sinne erklärt eben Polykarp c. 6., daß wir dem Herrn so dienen sollen, wie es befohlen hat er selbst und seine Apostel, die das Evangelium uns gepredigt, und die Propheten, welche uns zum vorneherein die Ankunft unseres Herrn verkündet haben. — [5]) Zunächst gilt es die Autorität der Apostel, welche zur Verkündigung des Evangeliums berufen sind (c. 6.). In die Stelle der Apostel treten aber nach Ignatius die Bischöfe ein, durch die insbesonders die Reinheit der Lehre sollte gewahrt werden, und das Kirchenregiment überhaupt, mit dem die Gläubigen im steten und innigen Verbande sein müssen, und vertritt Ignatius eben auch keine andere Idee in dem an Polykarp gerichteten Briefe. Der von Ignatius in seinen Briefen vertretene Standpunkt ist aber ganz gewiß auch der Standpunkt Polykarps, der mit jenem so innig

ohne Zweifel denselben principiellen Standpunkt in der christlichen Lehrdoctrin ein wie Ignatius und tritt dies auch in seinem letzten Gebete vor seinem Martyrium zu Tage, wenn er da besonders betont, wie wir durch Jesus Christus, den geliebten und gebenedeiten Sohn, Kenntniß von Gott erhalten haben (Rundschr. c. 14, v. 1 [1]).

6. Endlich haben wir noch auf den Verfasser des Briefes an Diognet Rücksicht zu nehmen. Dieser hält nun im Princip die christliche Lehre für so erhaben, daß man ja nicht erwarten dürfe, das Geheimniß derselben von einem Menschen zu erfahren (c. 4, v. 6 [2]). Sodann wird eigens erklärt, wie sie keine irdische Erfindung und kein sterblicher Gedanke sei und kein menschliches Geheimniß, sondern wie dieselbe der unsichtbare Gott selbst vom Himmel herab als die Wahrheit und das heilige unfaßbare Wort unter die Menschen verpflanzt und zwar durch seinen Sohn selbst (c. 7, v. 1, 2 [3]). Und als Apostelschüler will der Verfasser das ihm Ueberlieferte den Völkern mittheilen, was durch das Wort den Jüngern deutlich gezeigt wurde, denen es das erschienene Wort geoffenbart hat, das freimüthig redete, von den Ungläubigen nicht verstanden wurde, ausführlich aber seine Lehre Jüngern darlegte, die von ihm für zuverlässig erachtet Geheimnisse des Vaters kennen lernten (c. 11, v. 2, 3 [4]). Wenn aber das Verständniß hiefür

---

verbunden war und dies um so mehr, als er von den Briefen des Ignatius sagt, daß aus denselben großer Nutzen geschöpft werden könne, indem sie sich verbreiten über Glauben, Geduld und allerlei Erbauliches, was sich unsern Herrn zum Zwecke setzt. — [1]) Die richtige Gotteserkenntniß wird da auf Christus in seiner autoritativen Eigenschaft als Sohn des Vaters zurückgeführt und macht sich sofort eben diese Autotität immer bei denjenigen geltend, die durch die Lehrverkündigung zur Kenntniß Gottes gelangen. — [2]) Es wird hiemit gesagt, daß das Christenthum im Princip auf die göttliche Autorität und nicht auf eine blos menschliche basirt sei. In demselben Sinne wird darum c. 2, v. 1 das Christenthum κατ' ἐξοχήν als λόγος καινός bezeichnet, zu dessen Verständniß man ein neuer Mensch werden müsse. — [3]) Der göttliche Charakter des Christenthums, besonders dessen göttlicher Ursprung ist da nur noch schärfer hervorgehoben und wird dasselbe in der ausgesprochensten Weise auf die göttliche Autorität basirt. Der c. 7 als Gott charakterisirte Vermittler, der zunächst die Wahrheit den Menschen vom Himmel brachte, wird c. 9, v. 2 als der Sohn Gottes bezeichnet (ὁ ἴδιος υἱὸς θεοῦ) und c. 10, v. 2, sowie c. 11, v. 5 als der eingeborene Sohn Gottes und c. 11, v. 2—4, c. 12, v. 9 als der Logos. — [4]) Die vom Sohne Gottes verkündete Wahrheit erscheint zunächst den Aposteln übergeben, wie es auch v. 3 heißt, das Wort sei von den Aposteln verkündet worden (κηρυχθείς). Von den Aposteln empfingen es sodann die Schüler der Apostel, als deren einen sich der Verfasser des Briefes aufführt, kraft welcher Autorität er eben seine Lehre vorbringen will. Also vom Anfang an sollte

denjenigen gegeben werden soll, von denen des Glaubens Schranken nicht durchbrochen und die von den Vätern gesteckten Grenzen nicht verrückt werden (c. 11, v. 5 [1]), so muß sich fort und fort die christliche Lehrdoctrin in autoritativer Weise geltend machen, durch die eben der Glaube der Evangelien gefestigt und die Ueberlieferung der Apostel bewahrt wird, wie dies der Verfasser unter Anderm als die vom Sohne Gottes in der Kirche hervorgebrachten Wirkungen bezeichnet, wobei er sich diese fortdauernde Wirksamkeit des Sohnes Gottes vermittelt durch die Kirche denkt (c. 11, v. 6 [2]); und darum ist es eben auch die von Gottes Gnade getragene Autorität der Kirche

---

die christliche Lehre auf streng autoritativem Wege zur Geltung kommen, in welchem Sinne sie v. 6 als ἀποστόλων παράδοσις erscheint. — [1]) Die ὅρκια πίστεως können nur die bestimmte Autorität sein, die den Glauben als solchen maßgebend bestimmt, und zwar die göttliche Autorität, welche allein competent ist; eben eine solche muß sich für den christlichen Glauben fort und fort geltend machen. Und es tritt hier diese in den πατέρες hervor, deren gesteckte Grenzen nicht überschritten werden sollen. Reflektiren wir da auf das ματηθὴς τῶν ἀποστόλων (c. 11, v. 1), so sind diese Väter eben die Apostel, aber so zu sagen im Princip, nämlich indem sie gewissermaßen eine väterliche Autorität bezüglich des christlichen Glaubens handhaben und sich demnach dieser fort und fort auf dem Wege einer der väterlichen Gewalt analogen Autorität zur Geltung zu bringen hat, d. i. durch solche, die zu den Aposteln in bestimmter Beziehung stehen und demnach wie die Apostel sich als Väter für den christlichen Glauben zu geriren und diesen kraft göttlicher Autorität, sowie sie zunächst von Christus den Aposteln übertragen wurde, zu wahren vermögen. Man beachte in diesem Sinne auch den nach c. 11, v. 12 statthabenden Parallelismus: die Apostel (die Schüler des Logos) — die Schüler der Apostel — die γενόμενοι ἀληθείας μαθηταί. Ebenso mag das „ἀπόστολοι“ c. 12, v. 9, wo kein Artikel auferscheint, eben dieses von den Aposteln herstammende und immer in der Kirche in deren Nachfolgern fortdauernde Amt, das apostolische Lehramt, zu bedeuten haben, deren Inhaber unter göttlichem Beistande (διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος, heißt es gleich weiter) stehen, sonst aber auch durch das entsprechende Leben die rechte Einsicht sich verschaffen sollen, um das Amt segensreich zu verwalten. — [2]) Der Glaube der Evangelien und die Ueberlieferung werden wohl zunächst gesichert durch die Wirksamkeit Christi, aber dies schließt eine äußere Vermittlung nicht aus, bei der vielmehr erst der Bestand auch eine äußere Garantie hat. Muß schon aus diesem Grunde über die Apostel und Apostelschüler hinaus, die zunächst diese Vermittlung leisten, eine Fortdauer derselben durch entsprechende Organe postulirt werden, so deutet dies der Verfasser auch eigens an, wenn er die Einwirkung des Sohnes Gottes zuerst und zunächst auf die Kirche vor sich gehen läßt, und ebenso als die letzte dieser Wirkungen des Sohnes Gottes gesetzt wird; „die Gnade der Kirche jubelt.“ Es ist also die durch Christus gegebene χάρις die übernatürliche Grundlage der in der Kirche hinterlegten Wahrheit, die ἐκκλησία aber als äußerer organischer Verband der christlichen Gemeinschaft bildet die äußere Vermittlung.

oder deren unfehlbares Lehrwort, durch welche die christliche Lehrdoctrin fort und fort zur Geltung kommt, der Bestand des ursprünglich Gegebenen für immer sicher gestellt wird. Wie bei den anderen apostolischen Vätern, so tritt uns also auch beim Verfasser des Briefes an Diognet derselbe principielle Standpunkt entgegen, wornach in streng autoritativer Weise durch das Lehrwort der in den Nachfolgern der Apostel fortlebenden lehrenden Kirche unter Gottes Beistand fort und fort die christliche Lehrdoctrin sich zur Geltung zu bringen hat.

§. 16.

Die h. Schrift.

Der positive Standpunkt, den die apostolischen Väter in ihren Schriften einnehmen, bringt es mit sich, daß sie auf positiver Grundlage ihre Beweisführung anstellen. Sie stützen sich aber dabei ganz vorzüglich und in erster Linie auf die heilige Schrift und es gilt demnach deren Stellung zur heiligen Schrift in Augenschein zu nehmen.

1. Barnabas besitzt bestimmte Kenntniß und macht entschieden Gebrauch von der h. Schrift u. z. zunächst und zumeist von den h. Büchern des alten Testamentes, wie dieß sein besonderer Zweck mit sich bringt, der kein anderer ist, als den neuen Bund als in dem alten bereits eingeleitet und gegeben darzustellen. Dabei führt er die alttestamentlichen Schriftsteller theils unter ausdrücklicher Citation [1]) an, theils bezieht er sich stillschweigend auf dieselben oder liegen sie

[1]) Citate aus der Genesis finden sich c. 5. v. 5., c. 6. v. 12. v. 18., c. 9. v. 8., c. 13. v. 2. v. 4. v. 7., c. 15. v. 3.; aus Exodus c. 4. v 7. v. 8., c. 6. v. 8., c. 9. v. 2, c. 12. v. 2. v. 9., c. 14. v. 2. v. 3., c. 15. v. 1. v. 2.; aus Leviticus c. 7. v. 3. v. 6., c. 10. v. 11.; aus Numeri c. 12. v. 7. v. 8.; aus Deuteronomium c. 4. v. 8., c. 9. v. 5., c. 10. v. 2. flgd. c. 12. v. 6.; aus den Psalmen c. 2. v. 10., c. 5. v. 13., c. 6. v. 4. v. 6. v. 16., c. 9. v. 2., c. 10. v. 10., c. 11. v. 6., c. 12. v. 10., c. 15 v. 1. v. 4.; aus den Sprichwörtern c. 5. v. 4.; aus Isaias c. 2. v. 5., c. 3. v. 1. v. 2. v. 3—5., c. 4. v. 11., c. 5. v. 2., c. 5. v. 14., c. 6. v. 1. v. 2. v. 3. v. 7., c. 9. v. 1. v. 3., c. 11. v. 3. v. 4. v. 5., c. 12. v. 4. v. 11., c. 14. v. 7. v. 8. v. 9., c. 15. v. 8., c. 16. v. 2. v. 3.; aus Jeremias c. 2. v. 7., c. 9. v. 1. v. 2. v. 5., c. 11. v. 2., c. 15. v. 2.; aus Ezechiel c. 6. v. 14., c. 11. v. 10.; aus Daniel c. 4. v. 4. v. 5., c. 16. v. 6.; aus Zacharias c. 2. v. 8., c. 5. v. 12. —

doch unverkennbar den von ihm gebrauchten Worten zu Grunde [1]). Auch ist die Bezugnahme entweder eine stricte, insofern er sich streng an den Wortlaut des Textes hält oder doch den Sinn desselben genau wiedergibt, theils eine freiere, indem er mehrere Stellen combinirt, Einzelnes wegläßt oder Zusätze macht, sowie es ihm für seinen gegebenen Zweck nothwendig scheint, oder auch indem er überhaupt sich auf dieselben in dem Sinne beruft, welcher ihnen nach seiner Anschauung zu Grunde liegt, wenn auch die Worte unmittelbar eben diesen Sinn nicht oder wenigstens nicht exclusiv ergeben.[2]) Und im

---

[1]) c. 12. v. 5. wird in Parenthese auf die Verführung der Eva durch die Schlange Bezug genommen, was Gen. 3. ausführlich erzählt wird. C. 4. v. 8. wird nebst dem Citate aus Exod. 32. 7. tacite bezogen auf Exod. 32, 19. c. 19. v. 5. auf Exod. 20, 7 und Lev. 19, 18. c. 8. v. 1. wird auf Num. 19, 2 flgd. Bezug genommen und c. 12. v. 5. nach Num. 21, 6 flgd. referirt. C. 8. v. 5 scheint Barnabas ps. 95, 10 berücksichtigt zu haben, wo aber zu seiner Zeit gelesen wurde: ὁ κύριος ἐβασίλευσε ἀπὸ τοῦ ξύλου. Vgl. Patr. apost. oper. Lips. fasc. I. p. 38. C. 15. v. 1. enthält zu dem Citat aus Exodus einen Beisatz, der ps. 27, 4. entspricht. C. 10. v. 11. bezieht sich auf Deut. 14, 6, c. 19. vv. 9. 10 auf Deut. 32, 10. 4, 2. c. 18. v. 2. nimmt tacite Bezug auf Jsai. 18, 2 c. 19. v. 4. auf Jsai. 66, 2 und c. 21. v. 3. auf Jsai. 40, 10. c. 19. v. 9. bezieht sich auf Sirach 4, 31. c. 18. v. 1. auf Sprüchw. 4, 18. 19. und c. 19. v. 9. auf Sprichw. 7, 12. — [2]) Als die vorzüglichsten Fälle der freieren Bezugnahme können angeführt werden: c. 13. v. 7. wird aus Gen. 17, 5. citirt: τέθεικάσε πατέρα ἐθνῶν mit dem Beisatze πιστευόντων οἱ ἀκροβυστίας τῷ κυρίῳ im Sinne der Interpretation des Apostel Paulus in Rom. 4, 11 flgd. c. 9. v. 8. wird Gen. 17, 23. flgd., wo das Factum der von Abraham vorgenommenen Beschneidung erzählt wird, mit Gen. 14, 14, wo die Zahl der zur Befreiung Lot's Aufgetretenen mit 318 angegeben wird, combinirt und so herausgebracht, daß die Schrift die Zahl der von Abraham Beschnittenen auf 318 angebe. c. 4. v. 7. werden Exod. 31, 18 und Exod. 34, 28 combinirt. c. 6. v. 8., wo auf Ex. 15, 26 bezogen wird, erscheint hinzugefügt ἀκοῇ ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδός μου. c. 12. v. 2. flgd. referirt Barnabas nach Exod. 17, 8 flgd., so jedoch, daß sich von einem Haufen von Waffen im Exodus nichts findet. c. 12. v. 9. wird dem Citate beigefügt: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων. c. 14. v. 2. werden Exod. 24, 18 und 31, 18 zu einer Stelle zusammengezogen. c. 15. 1 wird Ex. 20, 8 citirt mit dem Beisatze χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ. c. 7. v. 6 wird theils citirt, theils im Referate Bezug genommen auf Lev. 16, 7 flgd., wobei jedoch die Epitheta καλοὺς καὶ ὁμοίους in der Septuaginta fehlen, was Barnabas sowie auch noch manches andere Referirte, was sich in der Bibel nicht findet, der Tradition entlehnt hat, welche in der Mischna Joma VI. 1—6 dargestellt erscheint. Das Gleiche gilt von der Bezugnahme auf. Num. 19, 2 flgd. in c. 8 v. 1., wo Barnabas gleichfalls der rabbinischen Tradition folgend (Mischna Para III., 1—11) einiges hinzufügt oder des Typus wegen wegläßt. Vgl. Braunsberger, l. c. S. 253—278. c. 2. v. 10. wird citirt die erste Hälfte

Allgemeinen ist es der Text der Septuaginta, den er im Auge hat, nur ein paar Mal scheint er einen anderen Text vor sich gehabt und Abänderungen nach dem hebräischen Originale gemacht zu haben [1].

Aus dem neuen Testamente aber erscheint nur eine einzige Stelle ausdrücklich citirt.[2]) Kann dies, wie gesagt, bei dem besonderen Zwecke des Briefes nicht auffallen, so finden sich darum nur um so mehr oder weniger deutliche Bezugnahmen auf einzelne neutestamentliche Schriften: auf die synoptischen Evangelien [3]), auf das vierte

---

von ps. 89, 19 mit einem Zusatze, der sich in der Bibel nicht findet (von ὅσμα — αὐτήν). c. 5. v. 13. ist das Citat combinirt aus ps. 21, 17. 22. und 118, 120. c. 6. v. 6. werden combinirt ps. 21, 17. 19 und ps. 117, 12. c. 6. v. 16. wird citirt ein Theil von ps. 41, 3 und ps. 21, 23, wobei die Worte das Citat „καὶ δοξανθήσομαι im Psalme ganz fehlen. c. 9. v. 2. bezieht sich in seinem ersten Theile auf ps. 83, 13. während der zweite Theil des Citates „ἀκοῇ-παῖδάς μου“ in der Schrift gänzlich fehlt. c. 15. enthält das Citat von Exod. 20, 8 einen Beisatz, welcher ps. 20, 4 entspricht. c. 5. v. 14. citirt Jsai. 50, 6. 7. mit einigen Weglassungen c. 16. v. 2. combinirt Jsai. 40, 20 und Jsai. 66, 1. c. 4. v. 5. werden die Worte Daniel's 7, 7 flgd. absichtlich abgekürzt. Und cc. 2. 3. 4. 9. 10. 14. 15. und 16. werden Stellen in einer Tragweite und in einem Sinne citirt, den sie zunächst nicht haben und der ihnen auch in der exclusiven Fassung, wie sie Barnabas zu geben scheint, durchaus nicht eigen erscheinen kann. — [1]) So wird c. 15 v. 3. Gen. 2, 2. citirt, wobei das ἕκτη der Septuaginta nach dem hebräischen Texte in ἑβδόμη verbessert zu sein scheint (vgl. Patr. apost. op. Lips. fasc. I. p. 58). C. 4. v. 7. werden Ex. 31, 18 und Ex. 34, 28. combinirt, indem hie und da von der Septuaginta abgewichen wird. c. 2. v. 5. citirt Jsai. 1, 11—13 nach der Septuaginta mit einigen dem hebräischen Texte entsprechenden Abänderungen. c. 6. v. 2. enthält einen Theil von Jsai. 50, 9 und eine Bezugnahme auf Jsai 8, 14, wobei der Septuaginta nicht gefolgt wird. c. 9. v. 3. finden sich Theile von Jsai. 1, 2. 10, wo statt des ἄρχοντες τοῦ λαοῦ die Septuaginta und der hebräische Text ἄρχοντες Σοδόμων haben. c. 12. v. 11. citirt Jsai. 45, 1, wo für das in der Septuaginta befindliche Κύρῳ „κυρίῳ“ gesetzt wird, ein Fall, wo die ältere Leseart der Septuaginta nach dem Hebräischen corrigirt worden zu sein scheint. — [2]) c. 4. v. 14 wird wörtlich Matth. 22, 14. angeführt. — [3]) Die Bekanntschaft des Barnabas mit dem Matthäus-Evangelium tritt am entschiedensten zu Tage; denn nicht nur erscheint ein förmliches wörtliches Citat aus demselben auf, sondern wiederholt liegen seinen Worten unverkennbar die Angaben des Matthäus-Evangelium zu Grunde, so Matth. 24, 6, 22 in c. 4. v. 3., wo er die Worte Christi mit Enoch in Verbindung bringt, der ja am Ende der Zeiten erscheinen soll, indem er wie Elias ohne zu sterben hingenommen wurde. (Vgl. Patr. apost. op. Lips. fasc. 1, p. 12.); c. 4. v. 13. enthält eine unzweideutige Beziehung auf die Matth. 25, 5. flgd. referirte Parabel von den 10 weisen und 10 thörichten Jungfrauen. c. 5. v. 9. bringt das Auftreten Jesu und die Apostelberufung entsprechend Matth. 9, 13. c. 5. v. 11. hat Barnabas die Rede Christi bei Matth. 23, 31 flgd. im Auge, c. 6. v. 4. macht

Evangelium des Johannes [1]), auf die Apostelgeschichte [2]), auf die paulinischen Briefe [3]) und auf die meisten katholischen Briefe [4]). Es ist

---

er nach Christus (Matth. 21, 42) die betreffende Anwendung der alttestamentlichen Stelle, c. 12. v. 10. argumentirt er in gleicher Weise wie Matth. 22, 43—45 und das ganze 19. Capitel, welches den Weg des Lichtes darstellt, ist eine kurze Zusammenfassung der Matth. cc. 5, 6, 7, vorgetragenen Lehre Christi, der sog. Bergpredigt. Auch kann c. 7, v. 9 mit Matth. 27, 28—30 verglichen werden. Ohnehin soll Barnabas nach der Tradition von Matthäus selbst dessen Evangelium erhalten haben (vgl. Brannsberger l. c. S. 127—129). Für die Bekanntschaft des Barnabas mit dem Markus-Evangelium spricht c. 15. v. 9, wo nach Marc. 16, 14 flgd. summarisch die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi berichtet werden, während Matth. 28, 16. Act. 1, 3. beide nach dem thatsächlichen Vorfalle vorgeführt werden, und können c. 4. v. 2. und c. 19. v. 12. mit Marc. 13, 7. 20. und 9, 49. verglichen werden; und auf das Lukas-Evangelium läßt schließen c. 14. v. 1. wo die Worte aus dem Magnificat bei Luc. 1, 73 genommen zu sein scheinen, sowie c. 14. v. 9., wie bei Luc. 4, 18 flgd. dieselbe Stelle des Propheten nun erfüllt erklärt wird. Ebenso findet sich der bei Matthäus fehlende förmliche Act der Apostelwahl, von dem doch Barnabas c. 5. v. 9. spricht, bei Marc. 3, 13. flgd. und Luc. 6, 13. flgd. und die Mahnung zum Geben, scheint Luc. 6, 30. im Auge zu haben. — [1]) c. 5. v. 7. c. 7. v. 2. scheinen uns die Rede Jesu bei Johannes c. 5. im Auge zu haben. Auch trifft c. 21. v. 2. mit Joan. 12, 8 in einer Weise zusammen und gebraucht auch Barnabas wiederholt (wie c. 8. v. 5. c. 11. v. 10.) das dem Johannes besonders geläufige ζῆν (vgl. Joh. c. 6.), daß er wohl das Johannes-Evangelium gelesen haben wird, wenn er sich auch zunächst an die synoptische Darstellung hielt. Auch können noch c. 6. v. 6. c. 2. v. 6. c. 12. v. 5. mit Joan. 19, 24. 6, 45. 3, 14. 15. vergliechen werden. Aus c. 5. v. 13. folgt aber noch keineswegs, daß er Joan. 19, 34 nicht gekannt. Vgl. Pat. ap. op. fasc. I. p. 21. — [2]) c. 2. v. 6. scheint sich auf Act. 15, 10 zu beziehen. c. 16. v. 1. flgd. argumentirt Barnabas ähnlich wie Stephanus in seiner Rede act. 7, 48 und c. 19. v. 8. entspricht vollkommen der Act. 4, 32 geschilderten Sachlage. — [3]) Unter den paulinischen Briefen ist einmal dem Barnabas ganz gewiß bekannt der Römerbrief, was namentlich aus der Art und Weise hervorgeht, wie c. 13 v. 7. das Citat aus Gen. 17, 5. aus Röm. 4, 11. erweitert wird. Von anderen Berührungspunkten abgesehen erscheint auch c. 4. v. 12. das ἀπροσωπολήμπτως genommen aus Röm. 2, 11. c. 5. v. 11. ist das Verbum ἀνακεφαλαιώςῃ genommen, wie Röm. 13, 9 und c. 9. v. 6. wird wie Röm. 4, 11. die Beschneidung als σφράγις bezeichnet c. 4. v. 1. 6—9. die Heidenberufung wie Röm. 15, 8—13. und können noch c. 2. v. 6. c. 6. v. 2. c. 13. v. 2. c. 19. v. 7. und c. 19. v. 12. verglichen werden mit Röm. 3, 31. 9, 33. 9, 10—12. 8, 29. 30. 12, 8. Sodann ist es auch sicher, daß Barnabas den 2. Korintherbrief und den Epheserbrief gelesen habe, indem namentlich c. 7. v. 3. der Leib Gefäß des Geistes genannt wird wie 2. Kor. 4, 7. c. 8. v. 7. die Verblendung der Juden, wie 2. Cor. 3. 14—18. c. 4. v. 12. das Gericht wie 2 Cor. 5, 10. c. 16. v. 8. 9. 10. die Gerechtfertigten charakterisirt werden wie 2. Kor. 5, 17. und 6, 16. c. 18. v. 1. die

also mehr oder weniger wahrscheinlich, daß Barnabas alle diese Schriften des neutestamentlichen Canons kannte und er in seinem Sendschreiben vielleicht auch einzelne derselben benützte oder doch in der Erinnerung hatte [1]).

ἄγγελοι φωταγογοί wie 2. Kor. 11, 14. und 12, 7., und nach c. 6. v. 14. wohnt Christus in uns, wie Eph. 3, 17., c. 6. v. 15. findet sich das κατοικτήριον in gleichem Sinne wie Eph. 2, 22., sowie auch noch c. 2. v. 1. c. 2. v. 6. c. 2. v. 10. c. 3. v. 6. und c. 19. v. 7. mit Ephes. 5, 16. 2, 15. 5, 2. 1, 6. 6, 5—9. verglichen werden können. Aber auch mit den anderen paulinischen Briefen finden sich viele Berührungspunkte, wenn sie auch nicht so entschieden sind, daß es außer allen Zweifel gesetzt würde, dieselben wären dem Barnabas vorgelegen. So entspricht c. 4. v. 11. c. 16. v. 7., um Einiges hervorzuheben, 1 Cor. 3, 16 wo vom Tempel Gottes die Rede ist, c. 21. v. 1 wird der Gerechte als Angehöriger des Reiches Gottes bezeichnet, wie 1 Cor. 6, 9 der Böse als solcher, der das Reich Gottes nicht besitzen soll, c. 4. v. 10. die christliche Gemeinschaft wie 1. Cor. 11, 19. 20., c. 4. v. 9. das περίψημα wie 1. Cor. 4, 13. c. 2. v. 6. trifft zusammen mit Gal. 5. 1, insofern das Gesetz Christi als ohne Zwang seiend dargestellt wird, und c. 21. v. 9. ist fast der gleiche Schluß wie Gal. 6, 18. c. 1 v. 6. fällt das δικαιοσύνη πίστεως ganz zusammen mit Phil. 3, 9 und c. 21. v. 3. ἐγγύς ὁ κύριος wie Phil. 4. 5. c. 12. v. 7. das ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν beinahe wörtlich wie Col. 1, 16. c. 4. v. 13. erscheint wie eine Paraphrase von 1 Thes. 5, 6. c. 21. v. 6. θεοδίδακτοι wie 1. Thes. 4, 9. c. 18. v. 2 scheint sich zu beziehen auf 2. Thes. 2, 6. flgd. und c. 19. v. 11. auf 2 Thes. 2, 11. c. 1. v. 6, trifft das τέλος — ἀγάπη zusammen mit 1. Tim. 1, 5. c. 5. v. 6. c. 6. v. 7. 9. 14. und c. 12. v. 10. beziehen sich auf 1. Tim. 3, 16. c. 19. v. 10. κοπιῶν findet sich 1. Tim. 5, 17. von den Presbytern gebraucht, c. 4. v. 6. entspricht sachlich 2 Tim. 4, 3. c. 7. v. 2. entspricht das κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς 2. Tim. 4, 1. c. 1. v. 4. entspricht der ἐλπὶς ζωῆς Tit. 1, 2 sowie c. 1. v. 3. das ἐκκεχύμενον πνεῦμα Tit. 3, 6. c. 5. v. 1. das αἷμα τοῦ ῥαντισμοῦ entspricht Hebr. 12, 24. c. 5. v. 6. das καταργεῖν θάνατον wie Hebr. 2, 14. c. 6 v. 11. das ἀνακαινίζειν wie Hebr. 6, 6. c. 14. v. 15. die Befreiung vom Tode entspricht Hebr. 2, 14. 15. und die Vergleichung mit Moses Hebr. 3, 5. Ueberhaupt scheint der Hebräerbrief dem Barnabas nicht unbekannt gewesen zu sein. — [4]) c. 1, 2. ἔμφυτον findet sich auch Jac. 1, 21. c. 19. v. 5. das οὐ μὴ διψυχούσης entspricht Jac. 1, 8. flgd. und trifft überhaupt cc. 19. 20. mit dem Jacobusbrief wiederholt zusammen; c. 1. v. 8. das ὀλίγα entspricht dem δι' ὀλίγων 1. Petr. 5, 12, c. 4. v. 2. συντρέχειν wie 1. Petr. 44. c. 4. v. 12. das ἀπροσωπολήπτως κρίνει wie 1. Petr. 1, 17. c. 5. v. 1. αἵματι τοῦ ῥαντίσματος entspricht ganz dem ῥαντισμὸς αἵματος 1. Petr. 1, 2. c. 16. v. 10. das πνευματικὸς ναός wie 1. Petr. 2, 5. c. 1. v. 2. steht parallel zu 2. Petr. 1, 3. und c. 2. v. 3. zu 2. Petr. 1, 6. c. 5. v. 10. 11. ἐν σαρκὶ ἦλθε wie 1 Joan. 4, 2. u. c. 2. v. 10. sowie c. 4. v. 9. entsprechen Jud. 4. Mit Ausname des 2. und 3. Briefes des Johannes stehen die katholischen Briefe zu dem Barnabasbriefe in Beziehung, so daß sie Barnabas gekannt haben mag und gilt dies insbesonders von dem Jacobusbrief und dem ersten Brief des Petrus. — [1]) Es finden sich wohl

Die Schrift gilt nun dem Barnabas, insofern er sich ausdrücklich auf dieselbe beruft, als die durch die Propheten gegebene Offenbarung Gottes (c. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 9. 11. 12. 14. [1]) oder sie wird κατ' ἐξοχήν als Schrift bezeichnet (cc. 4. 5. 6. 13. 16. [2]), oder es heißt einfach, wie geschrieben steht (c. 4. 5. 14. 15. 16 [3]), oder die Schriftworte werden als das Wort Gottes angeführt (c. 5. 13 [4]) oder als das Wort des Herrn (c. 2. 3. 4. 6. 9. 12. 14. 15. 16. [5]) oder als das geschriebene Gebot Gottes oder des Herrn

---

auch Berührungspunkte zwischen dem Barnabasbriefe und der Apokalyps, wie zwischen c. 7. v. 9. und Apoc. 1, 7. 13. c. 11. v. 8. und Apoc. 22, 2. c. 16. v. 7. und Apoc. 18, 2., c. 19. v. 11. und Apoc. 22. 18 flgd., c. 21. v. 3 und Apoc. 22. 10. 12.; jedoch dieselben erscheinen keineswegs so stark und zwingend, daß man auf Grund derselben entweder eine spätere Abfassung des Barnabasbriefes oder eine frühere Abfassung der Apokalyps annehmen mußte. Diese Berührungspunkte können auch ganz gut vorhanden sein, ohne daß dem Barnabas die Apokalyps bekannt war. — [1]) Es werden theils die Propheten (c. 2. 3. 6.) oder der Prophet (c. 3. 5. 6. 7. 9. 11. 12. 14.) überhaupt genannt, theils einzelne namentlich aufgeführt (Daniel c. 4., Jsaias c. 12.), theils wird überhaupt eben die durch die Propheten gegebene Prophezie, welche auf das neue Testament hinweist, vorausgesetzt und verstanden, wenn in anderer Weise das Citat eingeführt wird. Und im Besondern werden auch Stellen aus den Psalmen als vom Propheten verkündet eingeführt (cc. 5. 6. 9. 11.). Auch Moses wird als Prophet citirt. (c 6.) Ein einfaches Referat des Exodus wird als Ausspruch des Propheten citirt (c. 14.). Oder das Citat aus einem Apogryphum wird als Ausspruch des Propheten citirt (cc. 7. 11. 12.) — [2]) Jn dieser Weise wird citirt ein Referat aus Exodus (c. 4.), eine Stelle aus Jsaias (c. 4.), aus den Sprichwörtern (c. 5.), eine Stelle aus Genesis (c. 4.), die ein anderes Mal direct als Ausspruch Gottes angeführt wird, wie sie es nach dem Contexte sein will, ein Referat der Genesis (c. 13.), dem ein anderes Citat aus der Genesis als ἄλλη προφητεία an die Seite gestellt wird, während ein drittes γράφη oder προφητεία supponirt und ein viertes nach dem Zusammenhange als Wort Jehovah's an Abraham eingeleitet wird, eine Stelle aus dem apogryphen Buche Henoch (c. 16.). — [3]) Eine Stelle aus Matthäus (c. 4), mehrere als Aussprüche Gottes citirte Stellen werden unter dieser allgemeinen Form zusammengefaßt (c. 5.), auf die angeführten Citate aus Jsaias wird früher in dieser Weise verwiesen (c. 14.), eine Stelle aus Exodus wird als im Dekalog verzeichnet angeführt (c. 15.), eine Stelle aus einem Apogryphum (c. 16.). — [4]) Ein Referat der Genesis, enthaltend Worte Gottes zu Moses gesprochen (c. 5.), das ein anderes Mal als Schrift citirt wird, ein Ausspruch des Zacharias (c. 5.), Worte zu Abraham gesprochen nach der Genesis, wenn man nicht etwa κύριος statt θεός suppliren will (c. 13). — [5]) Jn einer Stelle aus Jsaias, Jeremias, Zacharias und den Psalmen (c. 2.), wovon die drei ersten Stellen einen directen Ausspruch Gottes enthalten, während die vierte eine Aeußerung des Psalmisten als Wort des Herrn bringt; ein Ausspruch Gottes bei Jsaias (c. 3.), ein Referat aus Exodus, enthal-

(c. 7.[1]), als die Worte des Moses zu dem der Geist ins Herz geredet, zu dem Gott auf dem Berge Sinai von Angesicht zu Angesicht gesprochen (c. 8. 10. 12. 15.[2]), als die Worte des David, dem Gott den höheren Sinn geoffenbart (c. 10. 12.[3]), oder endlich das Citat wird geradezu als Prophezeiung des Geistes des Herrn oder überhaupt als Prophezie eingeführt (cc. 9. 13.[4]). Diese Ausdrucksweise läßt es deutlich erkennen, wie Barnabas die Schrift nicht als eine gewöhnliche ansah, sondern wie er sie als heilige Schrift betrachtete, welche auf einem göttlichen Princip basirt und der Eingebung Gottes und des heiligen Geistes entstammt, u. zw. so, daß ihm nicht blos das als Ausspruch Gottes Referirte als göttliche Autorität gilt, sondern auch das Referat der Schrift als solches oder das Ganze der Schrift[5]). Freilich meint er dies nicht im Sinne einer Wortinspira-

---

tend Worte Gottes zu Moses gesprochen (c. 4.), ein Ausspruch des Sohnes Gottes bei Isaias (c. 6.), eine Stelle aus der Genesis, Wort Gottes enthaltend, und eine gleiche aus einem Apogryphum sowie ein Ausspruch des Psalmisten (c. 6.), ein Ausspruch Gottes beim Psalmisten, bei Isaias, Jeremias, im Deuteronorium als Worte des Herrn bei dem Propheten (c. 9.), ein Referat der Genesis, wenn nicht γράφη zu suppliren ist (c. 9.); unter Bezugnahme auf ein Referat des Exodus heißt es, der Herr habe bei Moses gesprochen (c. 12.); ein Referat von Exodus enthaltend theils einen Ausspruch Gottes zu Moses, theils bloßes Referat (c. 14.), ein Ausspruch Gottes bei Jeremias, ein Referat der Genesis, wenn nicht γράφη zu ergänzen ist (c. 15.), ein Ausspruch des Psalmisten (c. 15.), ein Ausspruch Gottes bei Isaias (c. 15.), Aussprüche Gottes bei Isaias (c. 16.). — [1]) Eine Stelle aus Leviticus wird als geschriebenes Gebot eingeführt und eine andere aus Leviticus als Gebot Gottes oder des Herrn bezeichnet. — [2]) Ein Ausspruch Gottes im Exodus wird als Wort des Moses, des Propheten bezeichnet (c. 8.), einzelne Punkte des Ceremonialgesetzes in Lev. u. Deut., ein Ausspruch Gottes im Deut. unter Bezeichnung dieser Quelle, wobei es heißt, Moses habe im Geiste gesprochen (c. 10.); unter Bezugname auf ein Referat des Exodus wird gesagt, Gott der Herr habe bei Moses gesprochen, dem der Geist in das Herz gesprochen und dem Isaias als ein anderer Prophet gegenüber gestellt wird, ein Gebot des Dekalogs wird als Gebot des Moses vorgeführt und zwei Referate von Num. und eines aus Exodus werden als Worte des Moses vorgeführt, die einen Typus auf Christus enthalten, wobei die Stelle im Exodus Moses selbst schreiben läßt, während er hier als dictirend erscheint (c. 12.), der Dekalog wird als von Gott zu Moses persönlich gesprochen dargestellt (c. 15.). — [3]) Eine Stelle des Psalmes 109, wobei David als prophezeiend bezeichnet wird (c. 12.), und eine Stelle des 2. Psalmes, wobei David als solcher erscheint, dem Gott den höheren geistigen Sinn geoffenbart habe (c. 10.). — [4]) Das eine ist eine Stelle aus Exodus und das andere ein Referat der Genesis. — [5]) Im Allgemeinen legt Barnabas seinen principiellen Standpunkt in dieser Frage dar, wenn er sagt, daß die Propheten ver-

vielfach in seinen Worten neutestamentliche Schriftstellen vorliegen ohne daß er diese als Worte Christi oder der Apostel eigens anführt, läßt erkennen, daß er eine solche eigene Anführung gar nicht für nöthig hielt, indem sie bei denjenigen, welche sie als Worte Christi und der Apostel aus den neutestamentlichen Schriften, insoweit diese ihnen schon zu Gebote standen, in Erinnerung hatten, eo ipso autoritativen Charakter besaßen, wobei die Inspiration dieser Schriften die nothwendige Voraussetzung ist und sich von selbst versteht, indem nur so die Echtheit der Worte Christi die entsprechende Garantie besitzt und die in der Schrift vorliegende Lehre der Apostel als Gotteswort seine Geltung haben kann.

So steht es also außer allem Zweifel, daß Barnabas die h. Schrift, u. zw. im Princip ebenso die des alten wie des neuen Testamentes als Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin betrachtete und er auch in seinem Briefe aus dieser Quelle des christlichen Glaubens in wiederholten und ausgiebigen Zügen schöpfte, wobei er entsprechend der sich gestellten Aufgabe hinsichtlich der alttestamentlichen Stellen mit besonderer Vorliebe die allegorisirende Auslegung in Anwendung brachte [1].

2. Bei Klemens tritt einmal die Kenntniß und der Gebrauch der alttestamentlichen Schrift ganz entschieden zu Tage, u. zw. führt er aus derselben meist Stellen unter ausdrücklicher Citation an [2].

---

[1]) Diese allegorisirende Auslegung ist weder überhaupt schlechterdings verwerflich, wie sich ja schon Uebergänge hiezu bei Paulus (Gal. 4, 22—26 und an mehreren Stellen des Hebräerbriefes) finden, noch betrachtet sie Barnabas als die allein zulässige oder schlechthin giltige. Denn er stellt sich dabei eben nur auf den Standpunkt seiner Leser, denen er wie einer aus ihnen einiges Weniges vorlegen will (c. 1.), denen er wohl etwas satyrisch erklärt, er schreibe ihnen einfach, auf daß sie ihn verstehen (c. 6.), wie auch satyrisch die Schlußbemerkung klingt, welche in c. 9. nach der stärksten allegorischen Deutung der Stelle: „Es beschnitt Abraham 318 Männern" hinzugefügt erscheint: „Niemand hat eine echtere Lehre je von mir vernommen, aber ich weiß auch, daß ihr derer würdig seid," ebenso c. 10. zu Ende „Wir nun, die Gebote richtig verstehend, verkünden, wie es der Herr gemeint hat." Daher unterscheidet sich hievon die offenbar im Geschmacke und in der Individualität des Verfassers geschriebene Einleitung (c. 1—5.) wie der Schluß (c. 18—21.), den er selbst als eine zweite Art von Erkenntniß und Unterweisung ankündet, so sehr, daß man unwillkührlich zwei ganz verschiedene Stimmen zu vernehmen glaubt. Vgl. Allgog., l. c. S. 30. Uebrigens zeigt Braunsberger (l. c. S. 237 flgd.) an ein Paar Beispielen, wie zutreffend und sachgemäß die im Barnabasbriefe vorkommenden Allegorien seien. — [2]) Citate aus der Genesis finden sich 1 Clem. c. 4. v. 1., c. 6. v. 3., c. 10. v. 3. 4. 5. 6., c. 17. v. 2., c. 32. v. 2., c. 33. v. 5.

während nur in den selteneren Fällen eine stillschweigende Bezugname stattfindet [1]). Ebenso bewegt sich Klemens dabei nur in den

v. 6. 2. Clem. c. 14. v. 2.; aus Exodus 1 Clem. c. 4. v. 10., c. 17. v. 5., c. 53. v. 2.; aus Num. c. 29. v. 3.; aus Deut. 1. Clem. c. 3. v. 1., c. 29. v. 2. 3., c. 53. v. 2.; aus dem ersten Buche der Könige 1. Clem. c. 13. v. 1.; aus II. Chron. c. 29. v. 3.; aus Job c. 17. v. 3. 4., c. 20. v. 7., c. 26. v. 3., c. 30. v. 4. 5., c. 39. v. 3. 4. 5., c. 56. v. 6.; aus den Psalmen c. 14. v. 4. 5., c. 15. v. 3. 4. 5., c. 16. v. 15., c. 18. v. 1. 2., c. 22. v. 1. flgd. 8., c. 26. v. 2., c. 28. v. 3., c. 35. v. 7., c. 36. v. 3., c. 36. v. 4. 5., c. 46. v. 3., c. 48. v. 2., c. 50. v. 6., c. 52. v. 2. 3. 4., c. 56. v. 3. 5.; aus den Sprüchwörtern c. 14. v. 4., c. 21. v. 2., c. 30. v. 2., c. 56. v. 3., c. 57. v. 3. flgd.; aus Isaias c. 8. v. 4., c. 13. v. 4., c. 15. v. 2., c. 16. v. 3., c. 34. v. 3. 6., c. 42. v. 5., c. 50. v. 4. 2. Clem. c. 2. v. 1., c. 3. v. 5., c. 7. v. 6., c. 13. v. 2., c. 15. v. 3., c. 17. v. 4. 5.; aus Jeremias 1. Clem. c. 13. v. 1., 2. Clem. c. 14. v. 1.; aus Ezech. c. 8. v. 2., c. 29. v. 3., c. 50. v. 4., 2. Clem. 6, 8., c. 13. v. 2.; aus Dan. c. 34. v. 6.; aus Habacuc c. 23. v. 5.; aus Malach. 1. Clem. c. 23. v. 5.; aus dem Buche der Weisheit c. 27. v. 5. — [1]) c. 4. v. 8. bezieht sich auf die Feindschaft zwischen Esau und Jakob nach Gen. 27, 41 flgd., c. 4. v. 9. ganz kurz auf den ägyptischen Josef nach Gen. 37., c. 9. v. 3., auf das über Enoch Gen. 5. 24. Erzählte, c. 9. v. 4. in nuce auf die Geschichte des Noe nach Gen. 6, 8. flgd., c. 10. v. 7. referirt einfach nach Gen. 21. flgd., c. 11. trifft inhaltlich zusammen mit Gen. c. 19., c. 31. v. 3. bezieht sich auf Gen. 22, 7. flgd., womit Isai 54, 7 combinirt wird und c. 31. v. 4. bezieht sich kurz auf Gen. 28. c. 51. v. 1. referirt nach Exodus 14. c. 53. v. 2. bezieht sich auf Exod. 34, 28. c. 4. v. 11. nimmt Bezug auf Num. 12., so jedoch, daß dort die Ausschließung Aarons aus dem Lager nicht vorkommt. c. 4. v. 12. referirt nach Num. 16. c. 17. v. 5. fällt zusammen mit Num. 12, 7. c. 43. v. 2. flgd. referirt nach Num. 17, c. 51. v. 3. 4. bezieht sich auf Num. 16 und c. 51. v. 5. auf Num. 12, 7. c. 59. v. 2. und c. 60. v. 2. scheinen Num. 27, 16. Num. 14, 18. im Auge zu haben. c. 59. v. 3. bezieht sich auf Deut. 32, 39. c. 60. v. 1. auf Deut. 7, 9. c. 60. v. 2. auf Deut. 12, 25 und in c. 64. trifft λαὸς περιούσιος zusammen mit Deut. 14, 4. 2. Clem. 3, 4. entspricht sachlich Deut. 6, 5. 1. Clem. c. 12. referirt nach Jos. 2. c. 59. v. 3 bezieht sich auf 1. Rg. 2, 6., c. 4. v. 13. auf 1. Rg. 19. c. 14. v. 4. auf 1. Rg. 8, 16. und c. 60. v. 2. auf 3. Reg. 9, 4. c. 59. v. 4. auf III. Reg. 8, 60. und IV. Reg. 19, 19., c. 10. v. 1. bezieht sich auf II. Chron. 20, 7. c. 60. v. 1. auf II. Chron. 30, 9. c. 55. v. 6. referirt nach Esth. 4, 16. 7, 1. flgd. 8, 1. flgd. c. 59. v. 3. entspricht Job 5, 11. 10, 12. c. 27. v. 7. bezieht sich auf Ps. 19, 1—4. c. 54. v. 3. auf Ps. 24, 1. c. 59. v. 3. auf Ps. 33, 10., c. 59. v. 4., auf Ps. 79, 13., c. 60. v. 1. auf Ps. 89, 12. Ps. 104, 1., c. 60. v. 2. auf Ps. 119, 133. c. 60. v. 3. auf Ps. 67, 1. c. 38. v. 2. ταπεινοφρῶν flgd. bezieht sich auf prov. 27, 2. c. 10. v. 1. entspricht Isai. 41, 8. und c. 17. v. 2. Isai. 41, 8. sowie c. 59. v. 3. Isai. 13, 11. 57, 15. 16. und 2. Clem. c. 17. v. 5. Isai. 66, 24. 1. Clem. c. 59. v. 3. scheint sich zu beziehen auf Jer. 39, 27, c. 60. v. 3. auf Jer. 24, 5., sowie 2. Clem. c. 8. v. 2. auf Jer. 18, 4—6. 1. Clem. 59, 4. auf Ezech. 36, 23. 2. Clem. c. 17. v. 2. trifft zusammen mit Ezech. 36, 20. c.

selteneren Fällen etwas freier, indem er mehr aus dem Gedächtnisse citirt oder mehrere Stellen combinirt oder nach dem Sinne und unter Bezugname auf andere Schriftstellen eine Aenderung des Textes der citirten Stelle macht [1]), während er sich in den meisten Fällen genau an den Wortlaut hält oder doch sachlich genau den Sinn wiedergiebt. Dabei hält er sich im Allgemeinen an die Septuaginta und nur in einzelnen Fällen geht er von derselben im Sinne des hebräischen Textes ab [2]).

Sodann finden sich aber bei Klemens mehrere neutestamentliche Citate [3]), obwohl sonst meistens nur sachliche Berührungspunkte mit

---

45. v. 6. bezieht sich auf Dan. 6, 16. flgd. sowie c. 45. v. 7. auf Dan. 3, 19. flgd. 2. Clem. c. 16. v. 3. bezieht sich auf Mal. 4, 1., c. 16. v. 4. auf Tob. 12, 8. 9. 1. Clem. 2, 4. bezieht sich auf Sap. 2, 24., c. 59. v. 3. auf Sap. 1, 6. c. 60. v. 1. auf Sap. 7, 17. 1. Clem. c. 20. v. 1. sowie c. 59. v. 3 entsprechen Sir. 16, 18. c. 60. v. 1. Sir. 2. 11. und 2. Clem. c. 16. v. 4. Sir. 3, 30. Endlich c. 55. v. 4. flgd. entspricht Judith 8. sowie c. 59. v. 3. Judith 9, 10. — [1]) So werden c. 29. v. 4. combinirt Num. 18, 27. Deut. 4, 34. II. Chron. 31, 18. und Ezech. 48. 12. c. 13. v. 1. werden combinirt 1. Reg. 2, 10. Jer. 9, 23. u. z. nach 1. Cor. 1, 31. (2. Cor. 10, 17.) c. 39. v. 3. 4. 5. werden Job 4, 16. 5, 5. 15, 15. mit einigen verschiedenen Lesearten citirt. c. 14. v. 4. citirt ps. 37, 9. 38. aus dem Gedächtniß in Vermengung mit prov. 2, 21. 22. c. 14. v. 5. wird ps. 37, 35—37 citirt mit einigen Abänderungen c. 26. v. 2. ist eine Combination von ps. 3, 6. und ps. 23, 4. c. 21. v. 2. citirt aus dem Gedächtnisse prov. 20, 27. c. 23. v. 5. sind combinirt Jsai. 13, 22. mit Mal. 3, 1. wobei statt ἄγγελος dem Sinne nach identisch gesagt wird ὁ ἅγιος. c. 42. v. 5. entspricht nur theilweise Jsai. 60, 7., indem Klemens entweder unrichtig aus dem Gedächtnisse citirte oder indem er das δώσω τοὺς ἄρχοντας σου ἐν εἰρένῃ dem Sinne nach gleich fand mit καταστήσω τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει. c. 50. v. 4. wird Jsai. 26, 20. combinirt mit IV. Esdr. II. 16. oder Ezech.. 37, 12. c. 29. v. 3. und c. 50. v. 4. entsprechen nur dem Sinne nach Ezech. 48, 12. c. 23. v. 5. ist eine Combination von Hab. 2, 3. Mal. 3. 1. und Jsai. 13, 22. c. 27. v. 5. werden Sap. 12, 12. und 11, 22. zu einer Stelle verbunden. 2. Clem. c. 13. v. 2. enthält das Citat einen Zusatz aus Jsaias, der sich in der Bibel nicht findet. — [2]) c. 4. c. v. 1. weicht das Citat nach der Septuaginta in Vers 4. (διελης) vom hebräischen Text ganz ab. c. 4. v. 10. wird statt des ἄρχοντα καὶ δικαστὴν der Septuaginta κριτὴν ἢ δικαστὴν gesetzt. c. 29. v. 2. das ἀγγέλων θεοῦ mit der Septuaginta gegen den hebräischen Text υἱῶν Ἰσραήλ. c. 26. v. 3. ist statt des δέρμα der Septuaginta σάρξ gesetzt. c. 28. v. 3. entspricht καταστρώζω dem hebräischen Texte. c. 35. v. 7. ὡς λέων fehlt in der Septuaginta und statt ἣν v. 12. hat die Septuaginta ᾗ c. 13. v. 4. Die Septuaginta hat τὸν τάπεινον für τὸν πραῢν und τοὺς λόγους μου für μου τὰ λόγια. c. 16. v. 3. citirt Jsai 53, 1—12 mit öfteren Abweichungen von der Septuaginta. — [3]) c. 13. v. 2. und c. 46. v. 8. werden Aussprüche Christi citirt, die im Allgemeinen Matth. 6, 12—15. 7, 1. 2. 12. (Luc. 6, 36—38) und Matth. 26, 24.

den neutestamentlichen Schriften auferscheinen, welche mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf deren Kenntniß und Gebrauch schließen lassen. Es gilt dies von den Synoptikern [1]), von dem Evangelium des Johannes [2]), von der Apostelgeschichte [3]), von den pauli-

18, 6. 7. (Marc. 14, 20. 9, 42. Luc. 22, 22. 17, 1. 2.) entsprechen, so daß sie Klemens entweder aus dem Gedächtnisse citirte oder aber sie einem apogryphen Evangelium oder auch der mündlichen Ueberlieferung entnahm. c. 23. v. 4. entspricht das Citat Matth. 24, 32. c. 15. v. 2. ist das Citat von Isai. 29, 13. aus Marc. 7, 6. genommen. c. 13. v. 1. ist das Citat combinirt aus 1. Cor. 1, 31. (II. Cor. 10, 17.) und Jer. 9, 23. flgd. 1. Reg. 2, 10. c. 34. v. 8. Das gleiche Citat findet sich 1. Cor. 2, 9., woher es genommen zu sein scheint. c. 30. v. 2. wird Prov. 3, 34. ebenso citirt wie Jac. 4, 6. 1. Petr. 5, 5., wobei hier statt des κύριος des Originals θεός gesagt wird. c. 34. v. 3. Das Citat scheint combinirt aus Apoc. 22, 12. mit Isai. 40, 19. 62, 11. Prov. 24, 12. 2. Clem. c. 2. v. 4. wird förmlich citirt Matth. 9. 13. c. 3. v. 2. wird mehr aus dem Gedächtnisse citirt Matth. 10, 32. c. 5. v. 3. scheint das Citat aus Isaias genommen zu sein aus Matth. 15, 8. (Mark. 7, 6.) c. 4. v. 2. Das Citat mit einigen Abänderungen aus Matth. 7, 21. c. 4. v. 5. Das Citat entspricht im Allgemeinen Matth. 7, 23. Luc. 13, 27. wenn es nicht aus einem Apogryphum genommen ist. c. 5. v. 2. gilt das Gleiche mit Matth. 10, 16. und c. 5. v. 4 mit Matth. 10, 28. Luc. 12, 4. 5. c. 6. v. 1. citirt dem Sinne nach Matth. 6, 24. Luc. 16, 13. c. 6. v. 2. entspricht im Allgemeinen Matth. 16, 26. Marc. 8, 36. wie c. 8. v. 5. Matth. 25, 21. Luc. 16, 10. und c. 9. v. 11. Matth. 12, 50. Marc. 3, 35. Luc. 8, 21. c. 11. v. 7. citirt ohne förmliche Anführung 1. Cor. 2, 9. c. 13. v. 4. citirt aus dem Gedächtnisse Luc. 6, 32—35. c. 16. v. 4. citirt ohne förmliche Anführung 1. Petr. 4, 8. —

[1]) Schon die Citate zeigen die Bekanntschaft des Klemens mit den Synoptikern, auf die er sonst sich öfter bezieht. So weist der Schlußsatz von c.16. entschieden auf Matth. 11, 29. flgd. c. 24. bezieht sich deutlich auf Matth. 13, 3. flgd. Mark. 4, 3. flgd. Luc. 8, 5. flgd. und könnte unter Andern vergliechen werden. c. 24. v. 5. mit Matth. 13, 3. c. 27. v. 5. mit Matth. 24, 35. u. s. f. c. 24. v. 5. mit Mark. 4, 3. 2. Clem. c. 17. v. 1. mit Marc. 16, 15. 2. Clem. c. 2. v. 7. mit Luc. 19, 10. c. 14. v. 1. mit Luc. 19, 46. Nach Zahn (der Hirt des Hermas p. 479) ist es daher höchst wahrscheinlich, daß alle drei Evangelien damals in Rom vorhanden waren. —

[2]) 1. Clem. 42, 1. und Joan. 17, 18. 20, 21. 1. Clem. 43, 6. und Joan. 17, 3. 1. Clem. 48, 4. und Joan. 10, 7. 9.; 1. Clem. 49, 1. und Joan. 14, 15. 23. 34.; 1. Clem. 49, 6. und Joan. 15, 12. flgd. 2. Clem. 3, 1. und Joan. 17, 3. 2. Clem. 9, 5 (ἐγένετο σάρξ) und Joan. 1, 14. berühren sich sehr auffallend, obwol es darum kaum sicher sein dürfte, daß Klemens das Johannesevangelium selbst in den Händen gehabt habe. —

[3]) c. 2. v. 1. entspricht ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες Act. 20, 35. c. 2. v. 4. trifft inhaltlich zusammen mit Act. 20, 31. c. 13. v. 1. μεμνήμενοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ findet sich Act. 20, 35., so, daß c. 2. v. 1. mit c. 2. v. 5. sachlich Act. 20, 35. gibt. c. 29, 1. ἐκλογῆς μέρος entspricht dem σκεῦος ἐκλογῆς Act. 9, 15. c. 31. v. 4. τὸ δωδεκάσκηπτρον = δωδεκάφυλον Act. 26, 7. womit sachlich auch 33, 1. zusammenfällt, und wird δωδεκάφυλον selbst von Klemens 1. Clem. 55, 6. gebraucht. c. 42. v. 3. entspricht

nischen Briefen [1]), von einigen katholischen Briefen [2]) und von der

---

sachlich Act. 1, 4. 2, 1. 1. Clem. 52, 1. Act. 17, 25. 2. Clem. 4, 4. entspricht Act. 4, 19. c. 13. v. 1. Act. 3, 19. c. 20. v. 5. Act. 3, 15. 5, 31. — [1]) Die Berührung mit dem Hebräerbrief tritt am entschiedensten zu Tage, so daß dieser ganz gewiß dem Klemens bekannt war. In seinem ersten Briefe hat er denselben mitunter ad verbum abgeschrieben, indem er sehr vieles aus cc. 1. 10—12. mit dem Seinigen stillschweigend verband; so ist besonders deutlich die Benützung desselben c. 36., wo Klemens seine Christologie im Gedanken und Ausdrucke an Hebr. 1, 3. flgd. anknüpft. Beim zweiten Briefe finden sich dagegen nur wenig Anklänge, wie c. 1. v. 6. (ἀποθέμενοι νέφος), an Hebr. 1, 14., c. 11. v. 6. an Hebr. 10, 23., c. 17. v. 3. an Hebr. 10, 25., c. 20. v. 5. an Hebr. 2, 10. 12, 2. Der erste Brief des Paulus an die Korinther wird sogar von Klemens c. 47. ausdrücklich citirt, wobei er nicht undeutlich auch die Existenz des 2. Briefes an die Korinther erkennen läßt, (Zahn l. c. S. 478.), wie sich denn ohnehin viele Berührungspunkte zwischen diesen und den beiden Briefen des Klemens finden (so unter andern κλητοῖς, ἡγιασμένοις in der Aufschrift des 1. Briefes wie 1. Cor. 1, 2.; c. 21, 5. ἀλλαζονεία τ. λ. entspricht καθ' ὑπεροχὴν τοῦ λογοῦ 1. Cor. 2, 1.; c. 34. v. 2. ἐξ αὐτοῦ πάντα, 1. Cor. 8, 6. c. 37. v. 4. σύγκρασις entspricht ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα 1. Cor. 12, 24. 2. Clem. c. 5. v. 1. ἐξελθεῖν ἐκ κόσμου, wie 1. Cor. 5, 10. 1. Clem. c. 30. v. 3. ψιθυρισμὸς καὶ καταλαλία wie 2. Cor. 12, 20. 1. Clem. 30, 6. wie 2. Cor. 10, 18. 2. Clem c. 20. v. 1. entspricht 2. Cor. 4, 8. 6, 12.). Der Römerbrief diente dem Klemens wiederholt zum Muster, wie namentlich 1. Clem. c. 10. c. 32., c. 33., c. 35., c. 38. v. 1. τὸ σῶμα wie Röm. 1, 21., c. 40. v. 1. εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως wie Röm. 11, 33. c. 50. v. 6. entspricht Röm. 4, 9., wo auch nach Anführung von Ps. 32, 1. 2. fortgefahren wird: ὁ μακάρισμος οὖν οὗτος u. s. w. 31, 1. flgd. entspricht Röm. 6, 1. 15. 2. Clem. c. 1. v. 8. entspricht Röm. 4, 17. und c. 8. v. 2. Röm. 9, 21. Auch von dem Einflusse des Epheserbriefes auf den 1. Klemensbrief finden sich Spuren, wie namentlich Eph. 4, 1—6 auf c. 46. und Eph. 2, 8. flgd. auf c. 32; mit 2. Clem. 14, 1. kann verglichen werden Ephes. 5, 22. und mit 2. Clem. 14, 2. Ephes. 1, 23. 4, 12. Berührungspunkte mit dem Galaterbrief (1. Clem. c. 2. v. 1. mit Gal. 3, 1. c. 31. v. 2. mit Gal. 3, 6. flgd. c. 49. v. 6. mit Gal. 2, 20. 2. Clem. c. 9. v. 7. mit Gal. 6, 10. c. 15 v. 5. mit Gal. 5, 26.), mit dem Philipperbrief (1. Clem. c. 19. v. 2. mit Phil. 3, 14. c. 35. v. 5. mit Phil. 4. 14. c. 36. v. 2. mit Phil. 2, 9. c. 47. v. 2. mit Phil 4, 15. 2. Clem. c. 18. v. 2. mit Phil. 3, 12), mit dem Kolosserbrief (1. Clem. c. 1. v. 3. mit Col. 3, 18. c. 38. v. 1. mit Col. 2, 19. c. 49. v. 2. und c. 50. v. 2. mit Col. 3, 14. 2. Clem. c. 14. v. 2. mit Col. 1, 18.), mit dem ersten Briefe an die Thessalonicher (c. 35. v. 5. mit 1. Theff. 1, 8. c. 38. v. 4. mit 1. Theff. 5, 18. c. 46. v. 6. mit 1. Theff. 5, 23.) finden sich wohl, ohne aber so entscheidend zu sein, daß sie eine Benützung derselben außer Zweifel setzen. Dagegen sind die Anklänge der Klemensbriefe an die Pastoralbriefe (so unter Andern 1 Clem. c. 1. v. 3. an 1. Tim. 5, 17. 2, 9. c. 7. v. 3. an 1. Tim. 2, 3. 5, 4. c. 43. v. 1. an 2. Tim. 3, 15. c. 1. v. 3. c. 46. v. 5. an Titus 2, 4. 5. c. 2. v. 7. an Tit. 3, 1. 2. Clem. c. 17. v. 7. an 1. Tim. 1, 6. c. 7. v. 3. an 2. Tim. 4, 7. c. 17. v. 3. an Tit., 2, 12. u. s. w.) so auffallend, daß sie dem Klemens wohl bekannt gewesen sein müssen. — [2]) Ganz gewiß kannte Klemens den Jakoberbrief und den

Apokalyps des Johannes [1]). Tritt nun schon in diesem Gebrauche der alt- und neutestamentlichen Schriften eine gewisse Werthschätzung derselben zu Tage, so hat sich Klemens auch klar genug ausgesprochen, welche Anschauung er von der Schrift hege und welch' hohen Werth er derselben beilege.

Insofern er nämlich sich auf die Schrift ausdrücklich beruft, citirt er die Schriftstellen als „das Geschriebene" oder „Es steht geschrieben" (cc. 3. 4. 14. 17. 29. 36. 39. 46. 48. 50. [2]); eine Stelle führt er als Ausspruch unseres Vaters Adam vor (c. 6.) [3]), andere bezeichnet er als die Predigt der vom h. Geist erfüllten Verwalter der Gnade Gottes (c. 8.) [4]), oder als Worte des Herrn und

---

ersten Brief des Petrus, indem die Klemensbriefe so bestimmte Anklänge an dieselben enthalten, wie namentlich 1. Clem. c. 10. v. 1. an Jac. 2, 23. c. 17. v. 6. an Jac. 4, 14. c. 30. v. 2. an Jac. 4, 6. 2. Clem. c. 6. v. 3. an Jac. 4, 4. c. 15. v. 1. an Jac. 5, 9. c. 16. v. 4. an Jac. 5, 13, 19., 1. Clem. c. 1. v. 3. an 1. Petr. 1, 17. 5, 1. 4. 3, 1. flgd., c. 7. v. 4. auf 1. Petr. 1, 14. c. 7. v. 6. an 1. Petr. 3, 20. c. 36. an 1. Petr. 2, 9. u. s. w. 2. Clem. c. 14. v. 1. an 1. Petr. 2, 4. c. 14. v. 3. an 1. Petr. 1, 20. c. 16. v. 4. an 1. Petr. 4, 8. Minder bestimmt und entscheidend sind die Berührungen mit dem 2. Briefe des Petrus (1. Clem. c. 9. v. 4. und 2. Petr. 2, 5. c. 35. v. 5. und 2. Petr. 2, 2. 2. Clem. c. 16. v. 3. und 2. Petr. 2, 9. 3, 5. c. 17. v. 6. und 2. Petr. 2. 6. c. 20. v. 4. und 2. Petr. 2, 9. 3, 5.) mit dem ersten Brief des Johannes (1. Clem. c. 31. v. 2. und 1. Joan. 1, 6. c. 49. v. 1. und 1. Joan. 5, 1—3. c. 49. v. 5. und 1. Joan. 4, 18. c. 50. v. 1. 3. und 1. Joan. 4, 18. 2, 5. 2. Clem. c. 1. v. 4. und 1. Joan. 3, 1. und c. 6. v. 9. und 1. Joan. 2, 1.) und mit dem Judasbrief (2. Clem. c. 16. v. 3. und Jud. 6. c. 17. v. 6. und Jud. 15. c. 20. v. 4. und Jud. 6. c. 20. v. 5. und Jud. 25.). Nach Zahn (l. c. S. 478) wurde Klemens zu dem, was er c. 9. (vgl. c. 7.) über Noah sagte, durch 1. Petr. 3, 20. und 2. Petr. 2, 5. (vgl. 3, 6. und Hebr. 11, 7.) bestimmt. — [1]) 1. Clem. c. 34. v. 3. entspricht Apoc. 22, 12. fast wörtlich wie c. 56. v. 4. sachlich Apoc. 3, 19. und c. 61. v. 2. Apoc. 15, 3. 2. Clem. c. 12. v. 5. entspricht Apoc. 14, 4. c. 14. v. 2. Apoc. 21, 2. 9. c. 15. v. 2. Apoc. 1, 3. c. 17. v. 7. Apoc. 11, 13. 13, 10. 14, 12. 16, 5. 9. und c. 19. v. 1. Apoc. 1, 3. Die Berührungspunkte dürften stark genug sein, um eine Kenntniß der Apokalyps namentlich bezüglich des 2. Briefes bei Klemens annehmen zu können. — [2]) c. 3. wird eine Stelle aus Deut. als das Geschriebene eingeführt. c. 4. wird mit der Formel „Es steht geschrieben" eingeführt eine Stelle aus Genesis, c. 14. eine solche aus den Sprüchwörtern und den Psalmen, c. 17. aus dem Buch Job, c. 29. aus dem Deut. c. 36. aus den Psalmen, c. 46. und c. 48. aus den Psalmen, c. 50. aus Isaias und den Psalmen. — [3]) Es sind dies die nach der Genesis von Adam beim Anblicke der Eva gesprochenen Worte. — [4]) c. 8. v. 1. wird im Allgemeinen auf den h. Geist als das Princip der göttlichen Bußpredigt verwiesen und sind da zunächst die Bußpredigten der Propheten gemeint. —

Gottes (cc. 8. 10. 14. 20. 21. 26. 29. 30. 32. 33. 34. 36. 46. 53. 56. 2. Clem. 3. 4. 7. 13. 15.[1]), als Worte des heiligen Geistes (cc. 13. 16. 22.)[2]), als die Rede und das Wort des Herrn Jesu (cc. 13. 16. 46. 2. Clem. 4. 5. 6. 8. 9. 12. 17.[3]), als das heilige Wort (cc. 13. 56[4]), als die Schrift κατ' ἐξοχήν (cc. 23. 28. 34. 35. 42. 2. Clem. 2. 6. 14.)[5]). Einige Aussprüche des David werden citirt, indem diesem das Epitheton „der Auserwählte" beigelegt wird (c. 52.)[6]) oder es werden auch nach dem Contexte die Worte des Sprechenden wie des Abraham, Job und Moses angeführt (cc. 17. 26. 53. 2. Clem. 5.)[7]). Einmal führt Klemens ein Citat

[1]) c. 8. Worte des Herrn bei Ezechiel und Isaias, c. 10. nach der Genesis zu Abraham gesprochen, wobei auch die Worte des Autors in gleicher Weise angeführt werden; c. 14. Worte Gottes aus den Psalmen, c. 20. aus Job.; c. 21 ein Citat aus den Sprüchwörtern, c. 26. aus den Psalmen, c. 29. eine Combination aus Deut., Num., II. Chron und Ezechiel, c. 30. ein Citat aus den Sprüchwörtern und dem Buch Job, c. 31. eine dem Abraham nach der Genesis gemachte Verheißung, c. 33. Worte Gottes nach der Genesis bei der Erschaffung des Menschen gesprochen, c. 34. Worte Gottes beim Propheten Jeremias, ein Ausspruch des Paulus im 1. Korintherbrief, c. 36. Worte Gottes in den Psalmen, c. 46. Ausspruch Gottes in den Psalmen c. 53. zu Moses von Gott gesprochene Worte, c. 56. ein längeres Citat aus Job, 2. Clem. 3 bei Isaias gesprochene Worte Gottes, wobei die Quelle angeführt wird, 2. Clem. 4. Worte Gottes aus neutestamentlichen Quellen, 2. Clem. 7. Citat aus Isaias, 2. Clem. 13. Worte des Herrn und Gottes bei Isaias und Lukas, 2. Clem. 15. Citat aus Isaias. — [2]) c. 13. ein Citat aus Jeremias und 1. Reg., c. 16. ein längeres Citat aus Isaias, c. 22. Citat aus den Psalmen. — [3]) c. 13. eine combinirte Stelle aus Matthäus und Lukas, c. 16. Citate aus ps. 21., die dem Messias in den Mund gelegt werden. c. 46. eine combinirte Stelle aus Matthäus, Markus und Lukas. 2. Clem. 4. ein Citat aus Matthäus. 2. Clem. 5. Citat aus den Evangelien 2. Clem. 6. Citat aus Lukas und Matthäus, 2. Clem. 8. solches aus den Evangelien, 2. Clem. 9. aus Matthäus, 2. Clem. 12. aus dem Evangelium (Aegyptereevangelium). 2. Clem. 17. Citate aus Isaias. — [4]) c. 13. ein Citat aus Isaias. c. 56. ein Citat aus den Psalmen und Sprüchwörtern. — [5]) c. 23. ein Citat aus einem Apogryphum und ein aus Isaias, Hab. und Malach. combinirtes Citat, c. 28. ein Citat aus den Psalmen, wobei statt des gewöhnlichen γραφή hier γραφεῖον gebraucht wird. c. 34. Citat aus Daniel und Isaias. c. 35. ein längeres Citat aus den Psalmen, c. 42. Citat aus Isaias, 2. Clem. 2. ein solches aus Isaias und Matthäus. 2. Clem. 6. aus Ezechiel, wobei die Quelle ausdrücklich genannt wird, und 2. Clem. 14 Citate aus Jeremias und Genesis und heißt da v. 2. das alte Testament überhaupt τὰ βιβλία, dem οἱ ἀπόστολοι beigesetzt ist, was auf das neue Testament sich beziehen kann. — [6]) Diese Aussprüche kommen in den Psalmen vor. — [7]) c. 17. werden so Worte des Abraham, Job und Moses, c. 26. Worte des Job c. 13. Worte des Moses und 2. Clem. 5 Worte des Petrus angeführt. Es geschieht dies dem

vor als einen Ausspruch der allervollkommensten Weisheit (c. 57.) [1]), und einmal als prophetisches Wort (2. Clem. 11.) [2]). Es liegt auf der Hand, daß Klemens schon durch die gebrauchte Anführungsweise der Schrift den Charakter einer göttlichen, inspirirten zuerkenne u. zw. als solcher und im Ganzen, indem er nicht nur die in der Schrift vorkommenden Worte Gottes als solche citirt, sondern auch öfter geradezu das Referat des heiligen Schriftstellers oder von Anderen gesprochene Worte auf die göttliche Eingebung zurückführt. Und es geschieht dies nur noch mehr und noch deutlicher, wenn Klemens überhaupt auf die Schriften als auf die Aussprüche des heiligen Geistes verweist (c. 45.) [3]), oder wenn er sie ein anderes Mal im Allgemeinen als heilige Schriften bezeichnet (c. 43.) und mit den Aussprüchen Gottes in Parallele stellt (c. 53. [4]). Auch meint er nicht blos die alttestamentliche Schrift, sondern auch die neutestamentliche [5]), da die Citation an sich die gleiche ist und auch hier wie bei Barnabas gesagt werden kann, daß die stillschweigende Bezugnahme auf die neutestamentliche Schrift eo ipso in gewisser Weise den göttlichen, inspi-

---

Contexte gemäß, und ist sonst zu bemerken, daß Abraham, Job und Moses von Klemens hochgehalten werden, daß er sonst auch Citaten aus Job und den Büchern des Moses göttliches Ansehen beilegt und daß Petrus ihm als von Gott erleuchteter Apostel gilt. — [1]) Es bezieht sich dieses auf ein Citat aus den Sprüchwörtern. Der Name ist genommen aus Prov. 8, 22. flgd., wo die Weisheit selbst als redend eingeführt wird. — [2]) Es bezieht sich dies auf eine längere Stelle aus einem Apogryphum. — [3]) Die h. Schriften werden daselbst v. 2. als αἱ ἀληθεῖς bezeichnet und v. 3. hinzugefügt, daß in ihnen nichts Unrechtes und Verkehrtes geschrieben ist. 2. Clem. 19, 1. wird die Aufmerksamkeit auf „τὰ γεγραμμένα" eingeschärft, d. i. auf die h. Schriften, welche vor der mündlichen Homilie vorgelesen wurden, wenn nicht diese Homilie selbst gemeint ist, insofern sie aufgeschrieben wurde. Oder sollte man an die Schrift des Hermas denken dürfen, insofern eben diese durch den 2. Klemensbrief sollte in die Welt eingeführt werden? —. [4]) c. 43. v. 1. wird gesagt, Moses habe alles ihm Aufgetragene in die ἱεραὶ βίβλοι verzeichnet und seien die übrigen Propheten seinem Beispiele gefolgt. c. 53. stellt die Parallele die h. Schrift den Ansprüchen Gottes gleich. — [5]) c. 47, 1. werden die Korinther ebenso auf den Brief des Paulus gewiesen, wie sie c. 45, 2. auf die Schrift des alten Testamentes aufmerksam gemacht werden. Die Citation von apogryphen Schriften aber steht eben so wenig entgegen wie bei Barnabas. Im ersten Briefe c. 50. v. 8. kommt ein Citat aus IV. Esdra vor, sowie vier Citate (c. 8. v. 3. c. 17. v. 6. c. 23. v. 3. c. 26. v. 2. c. 46. v. 2.), welche sich weder in der Bibel noch in den noch vorhandenen Apogryphen finden. Im 2. Briefe scheinen zwei Citate (c. 11. v. 2—4. c. 12. v. 2. flgd.) bestimmt aus Apogryphen genommen zu sein, während es bei anderen 7 (c. 3. v. 2. c. 4. v. 2. c. 4. v. 5. c. 5. 2—4. c. 6. v. 2. c. 8. v. 5. c. 9. v. 11.) zweifelhaft ist.

rirten Charakter derselben erkennen lasse [1]), und zudem wird der von Paulus an die Korinther geschriebene Brief „wahrhaft inspirirt" genannt [2]). Uebrigens vertritt auch Klemens keine Wortinspiration, wie ja auch bei ihm eine freiere Citation vorkommt [3]), wenn auch nicht in dem Maße, wie bei Barnabas. Ebenso tritt bei Klemens die allegorisirende Auslegung weit weniger auf, als bei Barnabas und hält er sich im Allgemeinen an den Literarsinn, der ihm freilich vielfach auch eine tiefere Beziehung auf neutestamentliche Geheimnisse enthält (cc. 11. 12. 16. 17. 32. 36. 40. 41. 43. 45. 53. 55. 2. Clem. 2. [4]), insofern nämlich die Lehre des christlichen Glaubens typisch vorgebildet oder prophetisch vorherverkündet wurde oder auch für das christliche Leben erhabene Muster und Vorbilder gegeben wurden, die erst im Leben des Christen ihre rechte und volle Darstellung finden.

Im Princip stellt sich also Klemens ganz gleich zur h. Schrift wie Barnabas, die jenem wie diesem als Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin gilt.

---

[1]) Von Klemens wird ja das göttliche Princip bei den Aposteln nur noch schärfer hervorgehoben, wie dies schon im vorigen Paragraphe zur Sprache kam. — [2]) πνευματικῶς. Klemens meint hier ohne Zweifel das πνεῦμα ἅγιον, von dem er sonst öfter spricht. — [3]) Indem in den verschiedenen Stellen der Schrift derselbe göttliche Geist spricht, so können mit Recht dieselben als eben so viele Strahlen desselben in Einen Brennpunkt gesammelt werden. — [4]) c. 11. wird in dem Schicksale der Frau des Lot, welche in eine Salzsäule verwandelt wird, ein Wahrzeichen gefunden, das für die Zwitterhaften und Zweifler an Gottes Macht zum Gericht und Merkzeichen für alle Generationen aufgestellt wurde. c. 12. wird das Verfahren der Rahab dahin ausgelegt, daß in ihr nicht nur Glaube, sondern auch Weissagung gewesen. c. 16. wird aus Stellen von Isaias und den Psalmen Christus als das vollendetste Muster der Demuth charakterisirt und c. 17. ebenso Abraham, Moses, Job und c. 18. David als Muster der Demuth vorgeführt. c. 32. wird die Großartigkeit des dem Jakob verliehenen Zwölfszepters dahin erklärt, daß aus ihm alle Priester und Leviten stammen, aus ihm dem Fleische nach der Herr J. Chr., aus ihm König, Fürst und Feldherr durch Juda. c. 36. wird namentlich aus alttestamentlichen Ansprüchen Christus als Gottes Sohn dargestellt. c. 40. 41. wird der alttestamentliche Opferkult vorgeführt. c. 43. wird aus dem Verfahren des Moses die göttliche Einsetzung des Kirchenamtes gezeigt. c. 45. wird aus der alttestamentlichen Geschichte gezeigt, wie die Guten von den Bösen verfolgt werden. c. 53. wird die Liebe des Moses zu seinem Volke als Muster vorgestellt, c. 55. auf Judith und Esther zur Nachahmung verwiesen und 2. Clem. 2. gezeigt, wie die alttestamentliche Weissagung von der Unfruchtbaren und Einsamen in der Berufung der Heidenvölker ihre Erfüllung gefunden habe.

3. In Gemäßheit der eigenthümlichen Form, in der der Hirt des Hermas gehalten ist, finden sich in demselben keine eigentlichen Citate aus der Schrift, aber dafür sind in demselben unverkennbar viele Berührungspunkte mit der Schrift enthalten, nämlich mit der Genesis [1]), dem Buch Numeri [2]), mit den Psalmen [3]), mit dem Ecclesiastes [4]), mit Isaias [5]), mit Jeremias [6]), mit den Sprichwörtern [7]), mit dem Buch der Richter [8]), und sodann mit den Synoptikern [9]), mit dem Johannes-Evangelium [10]), mit der Apostelgeschichte [11]), mit mehreren

---

[1]) Auf das 1. Kapitel der Genesis wird öfter Bezug genommen, wie 1. Ges. 1, 6. 3, 4. — [2]) 2. Ges. 3, 4. wird Bezug genommen auf Num. 11, 26. 27., obwohl nach dem Hebräischen und der Vulgata die Namen etwas anders lauten (Eldal u. Medad). — [3]) 4. Ges. 2, 4. bezieht sich auf ps. 54, 23. 1. Ges. 3, 4. auf ps. 23, 2. 3. Ges. 9, 8. auf ps. 48, 3. 12. Geb. 4, 2. auf ps. 8, 7. 12. Geb. 4, 5. auf ps. 19, 10. — [4]) 9. Gleichn. 23, 4. nimmt Bezug auf Ecclес. 28, 3. 7 Geb. 1 auf Ecclеs. 12, 13. — [5]) 12. Geb. 4, 4. wird Bezug genommen auf Isai. 29, 13. 1. Ges. 3, 4. auf Isai. 40, 4. 2. Ges. 1, 2. auf Isai 66, 5. — [6]) 6 Geb. 1, 5. 9. Geb. 2. mit Jerem. 24, 7. — [7]) 5. Gleichn. 6, 3. bezieht sich auf prov. 16, 27. — [8]) 4. Geb. 2, 2. mit Richt. 2, 11. flgd. — [9]) Nach Zahn (l. c. S. 453. flgd.) war dem Hermas insbesonders das Markus-Evangelium bekannt, indem 9. Gleich. 29, 1. 31, 2, an Markus 10, 13. 16. 3. Ges. 6; 3. an Mark. 7, 17., 3. Ges. 10, 9. an Mark. 9, 19., 4. Geb. 2, 1. an Mark. 6, 52., 12 Geb. 4, 4. an Mark. 8, 17 10. Geb. 1, 5. an Mark. 4, 11. flgd. 5. Glchn. 3, 12 an Mark. 4, 34, 5. Gleichn. 5, 1. 6, 8. 7, 1. an Mark. 4, 10. 9. Glchn. 11, 9. 16, 7. an Mark. 4, 22., 1. Geb. 1. an Mark. 12, 28. in einer Weise sich anschließen, daß dabei das diesem Evangelium gegenüber den andern Eigenthümliche hervortritt. In anderen Berührungen aber können auch die Evangelien des Matthäus und des Lukas in Parallele gesetzt werden, wie namentlich 9. Gleichn. 20, 23. mit Matth. 13, 7, 22. 19, 23. Mark. 4, 7. 18. flgd. 10, 23. Luk. 8, 7. 14. 18, 24. 9. Gleichn. 21. mit Matth. 13, 5. 21. Mark. 4, 5. 17. Luk. 8, 6. 13. 9. Gleichn. 26, 3. mit Matth. 10, 39. Luk. 9, 29. 4 Gleichn. mit Matth. 24, 32. Mark. 13, 28. Luk. 21, 29. und 9 Gleichn. 16, 5. 17, 4. kann sich insbesonders auf Matth. 28, 19., 3 Ges. 9, 8. auf Matth. 5, 35 5 Gleichn. 1, 5. 2, 3. 5. auf Matth. 19, 7. 5 Gleichn. 6, 1. 4. auf Matth. 28, 18. 5 Gleichn. 5, 2. auf Matth. 13, 36. flgd. 6 Gleichn. 3, 6. auf Matth. 16, 27. 11. Geb. 16. auf Matth. 7, 15. flgd. beziehen, sowie 8. Gleichn. 2. 11. auf Luk. 8, 6. 13, und 4. Gleichn. auf Luk. 21, 29. flgd. 9. Gleichn. 18, 2. 10 Gleichn. 2, 3. 4 Ges. 2, 5. auf Luk. 1, 49. — [10]) Dem 8. Gleichnisse liegt dieselbe Anschauung zu Grunde wie Joan. 15, 1. flgd. (14, 23. flgd. 8, 31. flgd.) Ebenso finden im 5. Gleichnisse specifisch johanneische Gedanken ihren Ausdruck, vgl. Joan. 10, 18. 12, 49. 5, 30. 8, 26. 14, 24. 15, 10—15. 4, 34. 5, 31. 1, 3. 14. Die umfassende Bedeutung und die ethische Auffassung von ἀλήϑεια, die überall hervortritt, wie 3. Ges. 7., 6. Gleichn. 2, 8. Gleichn. 9., 8. Geb., 12. Geb. 3. entspricht. Joan. 3, 21, sowie das τὸ πνεῦμα ἀληϑείας (3. Geb. 8.). Joan. 14, 17. 15, 26, 16, 13.) Ja selbst im Ausdruck berührt sich Hermas öfter mit dem Johannes-Evangelium, wie 9. Gleichn. 12. 13. 16 (ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ),

paulinischen Briefen [1]), mit den meisten katholischen Briefen [2]) und

---

mit dem Gespräche Jesu bei Nikodemus bei Joan. c. 9. Gleichn. 12, 1. flgd. (Ἡ πύλη ὁ υἱος τοῦ ϑεοῦ) mit Joan. 10, 1. flgd. 7. 9. 14, 6. Vgl. Zahn (l. c. S. 467. flgd. Funk l. c. S. 576.). — [11]) 4. Geb. 3, 4. kommt der unter allen biblischen Schriftstellern nur von Lukas (Act. 1, 24. 15, 8.) gebrauchte Ausdruck καρδιογνώστης von Gott vor. 10. Gleichn. 2, 3. 9. Gleichn. 18, 2. 4. Ges. 2, 4. findet sich der dem Lukas eigenthümliche Ausdruck τὰ μεγαλεῖα τοῦ ϑεοῦ Act. 2, 11. 4, 12. — [1]) Ganz sichere Spuren finden sich für die Kenntniß des Epheserbriefes (3. Geb. 10. Geb. 2, 5. und Ephes. 4, 25. 29. 30. 8. Gleichn. 6, 3. u. Ephes. 1, 13. 4, 30. 1. Ges. 3, 4. 9. Gleichn. 4, 2. und Ephes. 1, 4. 9. Gleichn. 12, 5 (ὁ ἠγαπημένος) und Ephes. 1, 6. 4. Geb. 3, 5. 9. Geb. 3., wo das ποίησις αὐτοῦ der dem Epheserbrief eigenthümlichen Bezeichnung der Christenheit als ποίημα τοῦ ϑεοῦ entspricht, 12. Geb. 5., wo Hermas mit dem Epheserbrief (6, 12.) allein die Vorstellung von dem Kampf mit dem Teufel als einem Ringkampfe theilt, 9. Gleichn. 13, 5. 7. 17, 4. und Ephes. 4, 4. flgd.); und der beiden Korintherbriefe (9. Gleichn. 4, 6. 14. 31. und 1. Cor. 3, 11—15. 12, 13. 4. Geb. und 1. Cor. 7. 9. Gleichn. 12, 1. und 1. Cor. 10, 4., 3. Ges. 9, 2. und 1. Cor. 11, 20, 1. Ges. 3, 4. und 1. Cor. 13, 2. 11. Geb. 15. und 1. Cor. 14, 32. 5. Gleichn. 7, 2. und 1. Cor. 15, 12. 5. Gleichn. 6, 4. und 1. Cor. 15, 27., 10. Geb. 1, 2. flgd. und 2. Cor. 7, 9. flgd.). Bestimmt gibt sich auch keine Kenntniß des Hebräerbriefes kund, von dem Hermas entschieden beeinflußt erscheint (2. Ges. 2. und Hebr. 3, 7. 4, 10. 5. Geb. 2, 8. und Hebr. 12, 25. 4. Ges. 2, 6. u. Hebr. 2, 1. flgd. 3. Ges. 5, 5. und Hebr. 12, 17. 3. Ges. 11. und Hebr. 12, 12. 1. Ges. 1. u. Hebr. 9, 11. 10, 1. 3. Ges. 8, 9. 9. Gleichn. 26, 6. und Hebr. 6, 4. flgd. 9. Gleichn. 10, 6. und Hebr. 10, 25. 9. Gleichn. 12, 3. uud Hebr. 1, 1. 9, 26. 10, 19. flgd. 12, 22. 5. Gleichn. 6, 2. 4. und Hebr. 1, 3. 2, 17. und überhaupt das 5. Gleichniß gleicht einer Reproduction der beiden ersten Capitel des Hebräerbriefes.) Nicht so bestimmt und ausgesprochen liegt die Sache bezüglich der anderen paulinischen Briefe, obwohl auch an dieselben Wort- und Sachanklänge sich finden, (1. Ges. 1, 4. 6, 1. Geb. 1. an Röm. 4, 14. 16, 14. 3 Ges. 8, 9. an Röm. 12, 2. 7. Geb. 5. an Röm. 8, 19, 8. Geb. 10. an Röm. 12, 3. 4. Gleichn. 4. an Röm. 1, 20. 9. Gleichn. 16, 2. 3. 22, 2. an Röm. 1, 22. 4, 17.; 1. Ges. 3, 2. an Phil. 4, 3. 2. Ges. 3, 4. an Phil. 4, 5. 3. Ges. 1, 6. 13, 4. an Phil. 3, 13. u. 15. 5. Geb. 2, 2. an Phil. 4, 15. 5 Gleichn. 6, 1. 4. an Phil. 2. 5—11.; 5. Gleichn. 6, 5. an Col. 1, 15, 8. Gleichn. 3, 2. an. Col. 1, 6. 9. Gleichn. 12, 2. 23, 4, 28, 8. an Col. 1, 15.; 3. Ges. 3, 2. an Gal. 6, 17.; 3. Ges. 9, 2. 8. Gleichn. 7, 4. an 1. Theff. 5, 13.; 4. Ges. 3, 2. an 2. Theff. 1, 8.; 9. Gleichn. 19, 3. an 2. Tim. 4, 3. 9. Gleichn. 22, 1. flgd. an 2. Tim. 3, 7.). Vgl. Zahn (l. c. S. 411—420 und 437—452.), Funk (l. c. S. 577.) — [2]) Am entschiedensten hat der Jakobusbrief auf Hermas eingewirkt. 9. Geb. erscheint wie ein Commentar zu Jak. 1, 6—8, 13, wobei das ἀνὴρ δίψυχος beiden eigenthümlich ist, und 5. Gleichn. 4., 9. Gleichn. 2. wie Nachwirkungen und Ergänzungen des an erster Stelle Fehlenden erscheinen. 2. Geb. 3. 9. Gleichn. 24, 2 weist auf Jak. 1, 5. Das ganze zweite Gleichniß hat seinen Keim in Jak. 1, 9—12. 2, 5. 5, 1. flgd.; 3. Ges. 9, 5., 6. Gleichn. weist auf

mit der Apokalyps [1]). Es geht daraus hervor, daß dem Hermas nicht blos die alttestamentliche Schrift bekannt war, sondern daß er auch viele neutestamentliche Schriften kannte und er einzelne derselben, wie insbesonders die katholischen Briefe, vollends zu seinem geistigen Eigenthume machte; eben darum verliert er sich so zu sagen fast unwillkürlich in die Gedanken und Worte derselben und erscheinen im großen Ganzen die dem Hermas gewordenen Offenbarungen nur als

---

Jak. 5, 1. flgd. 8. Geb. 10. 1. Gleich. 5. Gleich. auf Jacob 1, 27. 12. Geb. 2—6. ist eine fast fortlaufende Umschreibung des ganzen Abschnittes Jak. 4, 7—12. und ganze Strecken im 9. u. 11. Mandat entsprechen Jak. 3, 15. flgd. Auch 8. Gleichn. 6, 4. verweist auf Jac. 2, 7. Vgl. Zahn (l. c. S. 396—409.) Funk (l. c. S. 577.) Bestimmt erscheint auch Hermas mit den beiden Briefen des Petrus bekannt. Zahn (l. c. S. 421. flgd.) weist gründlich nach, welchen Einfluß auf die im Hirten wiederholt vorkommenden Gedanken und Anschauungen ausgeübt haben: 1. Petr. 2, 5. (9. Gleichn. 14, 3. 3. Ges. 2.), 1. Petr. 2, 1. flgd. (2. Geb. 3. Ges. 8 9. Gleichn. 15. 29. 31.), 1. Petr. 1, 11. 2, 23. (9. Gleichn. 15. 19.) 1. Petr. 1, 20. (9. Gleichn. 12, 3.), 1. Petr. 3, 20. (3. Ges. 3.) 1. Petr. 5, 7. (4 Ges. 2. 3. Ges. 11, 3.) 1. Petr. 1, 6. (4. Ges. 3.), 2. Petr. 3, 2—13. (1. Ges. 3. 4 Ges. 8. Gleichn. 3. 11.), 2. Petr. 2, 20. 21. (9. Gleichn. 17. 18.), 2. Petr. 1, 11. (9. Gleichn. 12.), 2. Petr. 1, 9. (1. Ges. 3. 2. Ges. 1. 3. Ges. 2. 4. Geb. 4, 12. Geb. 6. 5. Gleichn. 7. 8. Gleichn. 11.), 2. Petr. 2, 3, 3. flgd. (11. Geb. 8. Gleich. 6. 9. Gleichn. 19. 22.), 2. Petr. 2, 12. 13, 22. (6. Gleichn. 2. 3. 4. 5.). Und mit dem 1. Briefe des Johannes findet Zahn (l. c. S. 469. flgd.) solche Berührungspunkte (12. Geb. 3—6 und 1. Joan. 5, 3—5., 9. Gleichn. 20, 4. u. 1. Joh. 4, 13. 3. u. 4. Gleichn. u. 1. Joan. 3, 1. flgd. 2, 19., 9. Gleichn. 12. und 1. Joan. 3, 8. 1, 2.), daß an der Kenntniß desselben von Seite des Hermas nicht zu zweifeln ist. Vgl. Funk (l. c. S. 577—578.). Die Herausgeber der neuesten Leipziger Ausgabe finden die Annahmen Zahn's etwas zu zuversichtlich, obwohl jedoch sie im Allgemeinen die betreffenden Berührungspunkte zugeben. (Vgl. Patr. ap. op. fasc. III. p. LXXIII—LXXVI. S. 272 bis 274.) — [1]) Beachtenswerthe Parallelen. finden sich zwischen 1. Ges. 3, 2. und Apoc. 20, 15., 2. Ges. 4, 3. und Apoc. 1, 11. 4. Ges. 1. und Apoc. 11, 7. 12, 3. 13, 1. flgd. 17, 8. flgd., 4. Ges. 2. u. Apoc. 21, 2., 9. Gleichn. 13. u. Apoc. 2, 17. 3, 12. 14, 1. Zahn (l. c. S. 466.) findet diese Berührungen für nicht so bedeutend, daß man bestimmt sagen könnte, Hermas habe die Apokalyps gekannt, noch weniger aber, er habe sie nachgeahmt. Das Gleiche muß gesagt werden, wenn die Leipziger Herausgeber noch die folgenden Berührungspunkte citiren: Apoc. 1, 4. u. 3. Ges. 4, 1. Apoc. 2, 27. 3, 31. u. 5. Gleichn. 6, 4. Apoc. 3, 5. u. 9. Gleich. 24, 4. 1 Ges. 3, 2. Apoc. 3, 14. u. 9. Gleichn. 12, 2. Apoc. 6, 2. u. 4. Ges. 1, 10. flgd. Apoc. 7, 1. 14, 18. 16, 5. u. 4. Ges. 2, 4. Apoc. 7, 2. u. 1. Ges. 4, 1. Apoc. 7, 14. u. 2. Ges. 2, 7. Apoc. 8, 3. u. 10. Geb. 3, 2. 8. Gleichn. 2, 5. Apoc. 9, 3. u. 4. Ges. 1, 6. Apoc. 10, 2. 8. u. 2. Ges. 4, 2. Apoc. 12, 4. u. 4. Ges. 1, 8. Apoc. 12, 7. u. 8. Gleichn. 3, 3. Apoc. 14, 5. u. 4. Gleichn. 2.

die weiteren Ausführungen und Verarbeitungen gewisser neutestamentlichen Stellen.

Aber auch die Werthschätzung, welche Hermas gegen die heilige Schrift sowohl des alten als des neuen Testamentes hegte [1]), liegt von selbst am Tage, wenn er in so innigem Verkehr mit derselben stand und er sich so ganz in die Gedanken und Anschauungen derselben hineinlebte. Gewiß muß dieselbe für ihn von unbedingter Autorität gewesen sein, was hinwiederum den höheren Ursprung der Schrift, deren Inspiration voraussetzt [2]). Darum citirt Hermas selbst einmal mit dem so bezeichnenden Ausdrucke: „Es steht geschrieben" [3]) und wird am Schluße der Visionen noch im Allgemeinen auf die Bezeugung derselben Wahrheiten in der h. Schrift hingewiesen [4]),

---

[1]) Die ganze Tendenz des Hirten rechtfertigt den vorwiegenden Gebrauch des neuen Testamentes. Uebrigens ist dem Hermas überhaupt das alte Testament von dem neuen nicht getrennt, sondern bilden ihm beide ein Ganzes, wie er denn die Fundamente der Kirche erbaut sein läßt aus den alttestamentlichen Gerechten, den Propheten Gottes und seinen Dienern und aus den Aposteln und Lehrern der Botschaft des Sohnes Gottes (9. Gleichn. 15, 4.). — [2]) Aus der Stellung, welche nach Hermas der göttliche Geist in der Gabe der Prophezie einnimmt (vgl. 11. Geb.), kann man schließen, daß er auch bei der Abfassung der h. Schrift die besondere Einflußname eines solchen wird anerkannt haben. Die Idee der Inspiration der Schrift lag dem Hermas gewiß nicht ferne, wenn er auch keine Wortinspiration annahm, da er sonst von den Worten derselben nicht hätte abgehen und er sich nicht hätte damit begnügen können, die Schrift in sein geistiges Eigenthum aufzunehmen und dieselbe als solches wiederzugeben. — [3]) Hermas citirt 2. Gef. 3, 4. in der besagten Weise das Buch Eldad und Medad, das längst verloren ist. In der Stichometrie des Nicephorus findet sich ein Buch Ἐλαδ καὶ Μωδαδ. Ἐλδαδ καὶ Μωδαδ ist in der Synopsis des Athanasius. Wenn aber hier ein Apogryphum citirt wird, so hat dies auf die Bedeutung der Citationsformel keinen Einfluß, da das Apogryphum nicht als solches citirt wird und hier nur ein error in re vorliegt. Sodann läßt die Form des Citates, sowie der Gebrauch desselben überhaupt die Autorität erkennen, welche Hermas der h. Schrift beilegte. Daß er aber nur diese einzige Stelle citirte, mag darin seinen Grund haben, daß die Quelle, der sie entstammte, weniger bekannt war. Nach Num. 11, 26. 27. sind Eldad und Medad jene zwei Männer, welche in ganz außerordentlicher Weise weissagten, so daß Moses den Wunsch äußerte, Gott möge seinen Geist auf alles Volk legen und Alle zu Propheten machen. In diesem Sinne läge also hier eine directe Beziehung vor auf den bei der Abfassung mitwirkenden h. Geist, d. i. auf deren Inspiration. — [4]) 4. Gef. 3, 6. Zahn (l. c. S. 318.) zeigt, wie hier nur an die biblischen Weissagungen durch die Worte Μνημονεύετε τὰ προγεγραμμένα erinnert werde und nicht an die erstere längere Aufzeichnung des Hermas selbst.

die demnach auf die Autorität der Schrift gestützt sein wollen. Ja gerade in dem letzteren Umstande ist auch der Fingerzeig gegeben, daß die apokalyptische oder visionäre Form, in die der Hirt des Hermas gekleidet ist, nicht als solche autoritativen Charakter haben wolle, sondern daß dieser vielmehr in der Sache selbst gelegen ist, welche die den Aposteln gegebene Offenbarung betrifft, während die Form nur auf die Erzielung eines mächtigeren Einflusses auf die Leser und Hörer berechnet ist [1]). Daß aber anderseits bei diesem selbst diese Form keinen Anstoß erregte, das erklärt sich wieder eben daraus, daß sie den gebotenen Inhalt mit ihrem christlichen Bewußtsein im Einklange fanden. Setzte nun diesen Einklang, wie wir schon früher sagten, die dem Hirten gewordene kirchliche Approbation formell außer allen Zweifel, so war derselbe materiell gewiß auch dadurch getragen, daß im großen Ganzen den Lesern und Hörern die dem Hermas gewordenen Offenbarungen als die Ausführungen und Ergänzungen neutestamentlicher Schriftstellen erschienen; eben auch die Leser und Hörer waren mit der h. Schrift vertraut und sehen sich an die Autorität derselben gebunden, vorausgesetzt, daß ihnen der Bestand derselben in hinreichender Weise verbürgt war.

Und so tritt denn also auch in dem Hirten des Hermas die h. Schrift als Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin deutlich genug zu Tage.

4. In den Briefen des Ignatius wird gleichfalls und zwar fast immer ohne eigene Anführung auf die Schrift Bezug genommen, oder finden sich wenigstens vielfache Berührungspunkte mit derselben,

---

[1]) Zahn legt seiner ganzen Auffassung nach, die er von dem Hirten hat, der visionären Form, die er auch theilweise auf göttliche Einwirkung zurückführt, eine besondere Bedeutung bei, so daß sie eben zur Erzielung des betreffenden Eindruckes von Gott selbst wäre in Aussicht genommen worden, und dieser Eindruck wäre bei den Lesern und Hörern um so sicherer erzielt worden, als man mit der göttlichen Gabe der Prophezie noch aus der Erfahrung bekannt war. Wir sind der Meinung, daß bei dieser Anschauungsweise der Hirte des Hermas zu hoch gestellt werde und es sich da nur schwer erklären lasse, wie das kirchliche Alterthum ein so verschiedenes, ja mitunter geradezu abträgliches Urtheil habe fällen können. Jedenfalls ist aber hiezu gar kein Grund vorhanden, da, wie gesagt, das Buch sich eigentlich nicht selbst auf Grund seiner Form einführen will und die Leser auch abgesehen von der Form dem Buch Anerkennung zollen konnten, ja zu dieser Anerkennung gerade durch die kirchliche Approbation hingeleitet wurden.

nämlich mit den Psalmen [1]), den Sprüchwörtern [2]) und mit Isaias [3]), mit den Synoptikern [4]), dem Johannes-Evangelium [5]), mit der Apostelgeschichte [6]), mit den meisten paulinischen Briefen [7]), einigen katholischen

---

[1]) Ad Mag. 13, 1. wird Bezug genommen auf ps. 1, 3. Ad Ephes. 15, 1. enthält Anspielung auf ps. 33, 9. — [2]) Ephes. 5, 3. wird förmlich citirt prov. 3, 34. Ad Magn. 12. förmliches Citat von prov. 18, 17. nach der Septuaginta. — [3]) Ad Trall. 8, 2. wird ohne Einführungsformel ziemlich frei citirt Isai. 52, 5., wozu Ezech. 36, 22. parallel ist. Ad Smyrn. 1, 2. hat im Auge Isai. 5, 26. 49, 22. 62, 10. — [4]) Ad Ephes. 14, 2. spielt an auf Matth. 12, 33. sowie Eph. 5, 2. auf Matth. 18, 16—20. Ad Ephes. 17, 1. berücksichtigt Matth. 26, 7. Ad Ephes. 19, 2. erscheint als eine ausgeschmückte Auseinandersetzung der von Matth. 2, 1. berichteten Thatsachen. Ad Mag. 9, 2. bezieht sich auf Matth. 27, 52 flgd. Ad Trall. 11, 1. auf Matth. 15, 13. Ad Rom. 6, 1. auf Matth. 16, 26. (abweichend von Lukas 9, 25.). Ad Smyrn. 1, 1. auf Matth. 3, 15. Ad Smyrn. 6, 1. wörtlich citirt Matth. 19, 13. ohne Einführungsformel. Ad Polyc. 1, 3. bezieht sich auf Matth. 8, 17. und ad Polyc. 2, 2. citirt Matth. 10, 16. ohne Einführungsformel. Ueberhaupt ist nach Hilgenfeld (A. V. S. 281.) der Gebrauch eines mit dem canonischen ziemlich gleichen Matthäus-Evangelium nicht zu bezweifeln und nach Zahn (Ignatius von Antiochien S. 600.) gebraucht Ignatius am meisten das Matthäus-Evangelium. Aber auch das Lukas-Evangelium war dem Ignatius gewiß bekannt, indem ad Smyrn. 1, 2. sich auf Luk. 23, 7—12. 3, 1. bezieht und der Sache nach ziemlich verwandt. ist mit Luk. 24, 36. flgd., was ad Smyrn. 3, 2. über die Erscheinung des Auferstandenen gesagt wird, obwohl wesentliche Abweichungen vorkommen, welche dem Nazaräer-Evangelium (nach Hieronymus de vir illustr. c. 16.) oder auch einer mündlichen Tradition entnommen sind; nach Funk (l. c. S. 236.) ist die Stelle der apokryphen Doctrina Petri entnommen. Präcise auf das Markus-Evangelium verweist keine Stelle. — [5]) Auf die Bekanntschaft mit dem Johannes-Evangelium verweisen ad Eph. 17, 1., wo Joan. 12, 3. mit Matth. 26, 7. combinirt erscheint (vgl. Zahn, Patr. ap. op. fasc. II. p. 22.), ad Magn. 8, 2., wo das λόγος αΐδιος aus Joan. 1, 1. genommen zu sein scheint (Zahn l. c. p. 36. nimmt da eine andere Leseart an, nach der sich das λόγος auf die menschliche Erscheinung bezöge, während der Zusatz ὅς — αὐτόν auf Joan. 8, 29. sich bezieht; ad Phil. 7, 1., wo der negative Ausspruch Joan. 3, 8. positiv gegeben wird, ad Rom. 7, 2. wo das ὕδωρ ζῶν an Joan. 4, 14. 7, 38. 39. erinnert, ad Rom. 7, 3., wo offenbar auf Joan. 6, 32. 35. 57. flgd. Bezug genommen wird wie ad Ephes. 20, 2., Phil. 9, 1., wo ϑύρα τοῦ πατρὸς dem Joan. 10, 7. 9. entspricht. — [6]) Ad Ephes. 1, 5. entspricht Act. 1, 25., ad Smyrn. 3, 3., Act. 20, 41., ad Phil. 2, 2. Act. 20, 29.; jedoch die Berührungspunkte sind nicht so innig und zwingend, daß daraus die bestimmte Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte resultirte. — [7]) Am bestimmtesten erscheint die Bekanntschaft des Ignatius mit dem 1. Korintherbrief auf, indem mehrfache mehr oder weniger stringente Berührungspunkte vorkommen, so Eph. 8, 1. (περίψημα) mit 1. Cor. 4, 13. ad Ephes. 16, 1. mit 1. Cor. 6, 10. (zum Theil wörtlich), ad Eph. 18, 1. mit 1. Cor. 1, 20. 18—28. (zum Theil wörtlich zum Theil sachlich), ad Mag. 10, 2.

Briefen [1]) und mit der Apokalyps [2]). Muß nun auch dahingestellt bleiben, in wie weit der Einfluß der neutestamentlichen Schriften auf Ignatius bei Abfassung seiner Briefe auszudehnen sei, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß Ignatius die Schrift als maßgebende Autorität betrachtete und er sich auf dieselbe in seiner Beweisführung

mit 1. Cor. 5, 7., ad Trall. 5, 1., mit 1. Cor. 3, 2. 13, 9., ad Trall. 12, 3. mit 1. Cor. 9, 27., ad Rom. 4, 3. mit 1. Cor. 2, 1., ad Rom. 5, 1. mit 1. Cor. 4, 4. (fast wörtliches Citat ohne Einführungsformel), ad Rom. 9, 2. mit 1. Cor. 15, 8. ad Phil. 7, 2. (σάρκα ὡς ναὸν θεοῦ) mit 1. Cor. 3, 16. 6, 19., ad Smyrn. proëm. (ἀνυστερήτῳ) mit 1. Cor. 1, 7. Sodann finden sich noch Berührungspunkte mit dem Briefe an die Römer (ad Ephes. 15, 1., mit Rom 2, 21., ad Magn. 10, 1. mit Röm. 2, 4., ad Smyrn. 1, 3. (ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα) mit Röm. 1, 3. (fast wörtlich), ad Smyrn. 4, 2. mit Röm. 8, 17); mit dem 2. Korintherbrief (ad Rom. 3, 3. mit 2. Cor. 4, 18. (Citat ohne Einführungsformel, das Zahn, Ignatius v. Antiochien p. 612, für später eingeschoben erklärt), ad Phil. 6, 3. mit 2. Cor. 12, 13., ad Smyrn. 11, 2. mit 2. Cor. 8, 19.); mit dem Galaterbrief (ad Eph. 14, 1. mit Gal. 5, 5. 6., ad Phil. 1, 1. mit Gal. 1, 1., ad Smyrn. 6, 1. mit Gal. 1, 8. ad Smyrn. 9, 1. mit Gal. 6, 10.); mit dem Epheserbrief (proem. mit Eph. 1, 19. 3, 19. 1, 4. 3, 11. 4, 3., so daß Ignatius den Paulus nachzuahmen scheint, was Zahn l. c. S. 612. flgd. in Abrede stellt, ad Ephes. 12, 2. ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ, was jedenfalls die Kenntniß des Epheserbriefes bei Ignatius voraussetzt, wenn er auch hiemit nicht diesen allein, sondern alle ihm bekannten Briefe des Paulus meint, da im anderen Falle diese Redeweise geradezu ohne allen Grund wäre, ad Trall. 5, 2. mit Eph. 1, 21., ad Polyc. 5, 2. mit Ephes. 5, 25., ad Polyc. 6, 2. mit Eph. 6, 11. flgd.); mit dem Philipperbriefe (ad Rom. 2, 2. mit Phil. 2, 17., ad Rom. 6, 1. mit Phil. 1, 21., ad Phil. 8, 2, mit Phil. 2, 3.); mit dem Kolosserbrief (ad Trall. 5, 2. mit Col. 1, 16., ad Trall. 12, 3. mit Col. 4, 3.); mit dem ersten Briefe an die Thessalonicenser (ad Phil. 2, 1. mit 1. Theff. 5, 5., ad Polyc. 6, 2. mit 1. Theff. 5, 8.); mit dem 1. Briefe an Timotheus (Eph. 14, 1. mit 1. Tim. 1, 5. Mag. 8, 1. mit 1. Tim. 4, 4. ad Polyc. 3, 1. mit 1. Tim. 1, 3. 6, 13); mit dem 2. Briefe an Timotheus (ad Ephes. 17, 1. ad Phil. 2. mit 2. Tim. 3, 6., ad Rom. 2, 1. mit 2 Tim. 4, 6.); mit dem Titusbriefe (ad Mag. 6., 2. mit Tit. 2, 7., ad Magn. 8, 1. mit Tit. 1, 14. 3, 9.); mit dem Briefe an Philemon (ad Eph. 3. mit Phil. 8, 9.) und mit dem Hebräerbrief (ad Phil. 9, 1.). Doch die wenigsten Berührungspunkte sind so zwingend, daß sie eine bestimmte Kenntniß der betreffenden Briefe voraussetzen ließen. — [1]) Das Citat aus prov. in ad Eph. 5, 3. trifft sachlich zusammen mit Jac. 4, 6. ad Eph. 14, 1. entspricht sachlich ganz Jac. 2, 14. 20. 26., ad Magn. 8, 2. (ἐνπνεόμενοι) wie 1. Petr. 1, 11. Das Citat aus prov. in ad Eph. 5, 3. trifft sachlich zusammen mit 1. Petr. 5, 5. Ad Rom. 8. und Polyc. 7. kann verglieden werden mit 1. Petr. 5, 12. sowie ad Rom. 9, 1. und ad Smyrn. 8, 2. mit 1. Petr. 2, 25 ; ad Eph. 11, 1., entspricht 2. Petr. 3, 15., ad Eph. 15. bezieht sich auf 1. Joan. 3, 2., ad Smyrn. 2. auf 1. Joan. 4, 2. 1, 1. 2, 22. — [2]) Ad Eph. 15, 3. entspricht Apoc. 21, 3. (Vgl. Patr. ap. op. fasc. II. p. 20.

überhaupt stützen will, und zwar zunächst seinem ganzen Zwecke gemäß auf das neue Testament, sodann aber auch auf das alte Testament, das ihm auf jenes vorbereitete und mit jenem ein Ganzes bildete [1]). In diesem Sinne hält er denn auch nach seinem ganzen principiellen Standpunkte die h. Schrift für inspirirt [2]), wie er ja auch, so oft er ausdrücklich citirt, einfach den bezeichnenden Ausdruck gebraucht: „Es ist geschrieben" [3]). Und eben darum spricht er überhaupt bei seiner vielfachen und unverkennbaren Bezugname auf neutestamentliche Stellen so ganz apodiktisch, womit er es zur Genüge erkennen

[1]) Ad Phil. 5, 1. erklärt Ignatius, er nehme seine Zuflucht zu dem Evangelium als dem Fleische Christi, d. i. er stütze sich auf das Evangelium, welches eben die wahre Menschheit Christi bezeugt, vgl. Phil. 8, 2. (nach Zahn (Ignatius v. A. S. 434), insofern das Evangelium oder die neutestamentliche Heilsbotschaft in den neutestamentlichen Schriften eine bleibende sarkische Existenz gewonnen, was uns zu gekünstelt und der Situation des Ignatius nicht entsprechend dünkt); v. 2., aber fährt Ignatius fort, man sollte auch die Propheten lieben, weil auch sie auf das Evangelium hin gepredigt haben, wie er in gleicher Weise ad Magn. 8, 2. sagt, daß die gotterleuchteten Propheten, die von seiner Gnade den Geist empfangen haben, auf Christus hingewiesen, und ad Mag. 8, 3., daß die Propheten im Geiste Schüler Christi gewesen und ihn als Lehrer erwartet haben. Alles faßt aber Ignatius zusammen, wenn nach ad Smyrn. 5, 1. die wahre Menschheit Christi bezeugt wird durch die Weissagung der Propheten, durch das Gesetz des Moses und durch das Evangelium, d. i. also durch des alte und neue Testament. Ebenso soll man sich nach Smyrn. 7, 2. an die Propheten und namentlich an das Evangelium halten, in welchem uns das Leiden Christi dargestellt und die Auferstehung vollständig erwiesen wird. Und überhaupt bilden Ignatius nach ad Phil. 9, 1, 2. altes und neues Testament ein Ganzes, indem Christus die Thür zum Vater ist, durch die eingehen Abraham, Isak, Jacob, die Propheten, die Apostel und die Kirche, so jedoch, daß das neue Testament besser ist als das alte, indem jenes die Erfüllung, dieses die Weissagung ist. — [2]) Die christliche Lehre ist dem Ignatius überhaupt durch ein specifisch göttliches Princip getragen und insofern er vielfach und unverkennbar sich auf die neutestamentlichen Schriften bezieht, tritt ihm eben auch in diesen ein göttliches Princip entgegen. Uebrigens nennt Ignatius ad Mag. 8, 3. die Propheten θεότατοι und ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος Χριστοῦ, was in denselben ein göttliches Princip direct bezeugt, und muß das Gleiche auch von den Trägern des neuen Testamentes gelten, da er dieses selbst noch höher stellt als den alten Bund. — [3]) Wenn in der besagten Weise nur alttestamentliche Stellen citirt werden, so thut dies um so weniger dem neuen Testamente einen Abtrag, als den Citaten aus dem Proverbium zwei neutestamentliche Stellen entsprechen. Auch lag das neue Testament damals noch nicht so abgeschlossen als γραφη vor, wie der alttestamentliche Canon. Und die ohne Einführungsformel citirten neutestamentlichen Stellen werden so entschieden geltend gemacht, daß deren Autorität als Schriftworte bei den Lesern schon als bekannt vorausgesetzt erscheint.

läßt, wie auf Grund der Schrift, auf dem er steht, die Sache fest begründet sei. Uebrigens denkt er sich die Schrift im Verbande mit der durch den Bischof getragenen Lehre und will er die Auslegung derselben an die kirchliche Autorität angeschlossen haben, indem es außer einem solchen Verbande keine sichere Schriftauslegung gebe [1]), was ohnehin mit seinem ganzen principiellen Standpunkte in vollstem Einklange ist.

Eben auch für Ignatius gilt in der besagten Weise die heilige Schrift als Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin.

5. Polykarp berührt sich in seinem Briefe an die Philipper vielfach mit der heiligen Schrift, so mit den Psalmen [2]), den Sprüchwörtern [3]), mit Isaias [4]), und dem Buche Tobias [5]) und sodann auch mit den Synoptikern [6]), mit der Apostelgeschichte [7]), mit den meisten

[1]) Es wird dies ad Phil. 8, 2. ausgesprochen, was wir schon im vorigen Paragraphe hevorgehoben haben. Aber auch nach ad Phil. 5, 1. will Ignatius seine auf neu- und alttestamentlicher Schrift basirte Lehre nicht für sich, sowie er sie in der Schrift findet, sondern sowie ihm diese Schriftlehre autoritativ bezeugt ist, zur Geltung gebracht haben; denn sowie er seine Zuflucht nimmt zum Evangelium als dem Fleische Christi, so thut er dies auch zu den Aposteln wie zum Presbyterium der Kirche, d. i. insofern die Apostel die betreffende Schriftlehre bezeugen, welche Apostel er in dem Gesammtpresbyterium der Kirche vertreten sieht. Wenn Zahn (l. c. S. 432 flgd.) hier die Apostel in dem Sinne nimmt, insofern sie fort und fort durch ihre Schriften die Autorität bilden, so halten wir dies nach dem ganzen Zusammenhange für ganz unbegründet und durch den Zusatz ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας, der nur auf die Nachfolger der Apostel sich beziehen kann, für ganz und gar ausgeschlossen. —

[2]) c. 2, 1. enthält Bezugnahme auf ps. 2, 11. und c. 12, 1. ein förmliches Citat von ps. 4, 5. — [3]) c. 6. v. 1. findet sich eine Anspielung auf prov. 3, 4. — [4]) c. 10. v. 3. bezieht sich auf Jes. 52, 5. — [5]) c. 10. v. 2. entspricht Tob. 4, 10. (12, 9). — [6]) c. 2. v. 3. Die beiden Citate entsprechen theilweise Matth. 7, 1. 2. 5, 3. 10. theilweise Luc. 6, 27. 6, 20, welche Stellen Polykarp unter dem mitbestimmenden Einfluße des Klemens (1. Cor. 13, 2.) vermischte, vgl. Zahn (l. c. S. 603.). c. 5, 2. bezieht sich auf Matth. 20, 28. c. 6. v. 2. entspricht Matth. 6, 12—14. c. 7. v. 2. enthält bestimmte Bezugnahme auf Matth. 6, 13. und förmliches Citat von Matth. 26, 41. und c. 12. v. 3. bezieht sich auf Matth. 5, 44. c. 7. v. 2. entspricht das Citat auch Mark. 14, 38.; da Polykarp jedoch dasselbe bereits im Matthäus-Evangelium vorfand, welches er gewiß gebrauchte, so kann die Bekanntschaft mit dem Markus-Evangelium daraus nicht geschlossen werden. — [7]) c. 1. v. 2. bezieht sich auf Act. 2, 24. und 8, 2. auf Act. 5, 41. — [8]) c. 2. v. 1. bezieht sich auf Röm. 8, 11. c. 6. v. 2. enthält deutliche Bezugname auf Röm. 14, 10. 12., so daß Polykarp denselben sicher kannte. c. 5. v. 3. werden wörtlich die Worte des Paulus 1. Cor. 6, 9. 10. ohne Angabe der Quelle citirt und c. 11. v. 2. wird

paulinischen [8]) und mehreren katholischen [1]) Briefen. Dabei citirt er einzelne Stellen eigens als Aussprüche des Herrn [2]) oder als Lehre des Paulus [3]) oder als γραφαί überhaupt [4]). Liegt nun schon in dieser Citationsweise der autoritative und inspirirte Charakter der Schrift zur Genüge ausgesprochen, so gibt Polykarp dieser seiner Anschauung noch besonderen Ausdruck, wenn er die Philipper [5]) auf den ihnen von Paulus geschriebenen Brief verweist, der sie in dem überlieferten Glauben fördern könne, und er auch eigens den Namen „heilige Schrift" [6]) gebraucht. Uebrigens geht das Gleiche schon daraus hervor, wenn er bei seiner unverkennbaren indirecten Bezugnahme so

---

offen 1. Cor. 6, 2. unter Angabe der Autorschaft des Paulus citirt. Der erste Korintherbrief war also dem Polykarp gewiß auch bekannt. c. 2. v. 1. entspricht 2. Cor. 4, 14. sowie c. 6. v 2. 2. Cor. 5, 10., ohne daß darum die Kenntniß des 2. Korintherbriefes behauptet werden könnte, da auch andere Stellen parallel sind; c. 3. v. 3. entspricht ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, wörtlich Gal. 4, 26, obwohl hier ein anderer Sinn ist. c. 5. v. 1. bezieht sich auf Gal. 6, 7. und c. 5. v. 3. auf Gal. 5, 17. c. 9. v. 2. auf Gal. 2, 2. c. 12. v. 2. auf Gal. 1, 1. und scheint demnach Polykarp den Brief an die Galater gleichfalls gekannt zu haben. c. 1. v. 3. enthält deutliche Bezugnahme auf Eph. 2, 8. 9. c. 2. v. 1. auf Eph. 6, 14. und c. 12. v. 1. ein Citat aus Eph. 4, 26., so daß die Bekanntschaft mit dem Epheserbriefe außer Zweifel erscheint. c. 9. v. 2. entspricht Phil. 2, 16. und c. 12 v. 3. Phil. 3, 18. Uebrigens geht aus c. 3. v. 2. und c. 11. v. 3. (ἐν ἀρχῇ in principio epistolae ejus.) bestimmt her, daß der Philipperbrief dem Polykarp bekannt war. Sicher ist dies auch von dem ersten Briefe an Timotheus (c. 4, 1. enthält Citat von 1. Tim. 6, 10. 7. ohne Einführungsformel, c 12, 3. bezieht sich auf 1. Tim. 2, 2.). Nicht so sicher ist es bezüglich des zweiten Briefes an Timotheus (c. 9. v. 2. entspricht 2. Tim. 4, 10. c. 5. v. 2. 2. Tim. 2, 12.) und der beiden Thessalonicenserbriefe (c. 5. v. 3. entspricht 1. Theff. 5, 17. und c. 11. v. 4. 2. Theff. 3, 15. — [1]) Am bestimmtesten erscheint Polykarp bekannt mit dem 1. Briefe Petri, zwischen welchem und dem Brief des Polykarp nach Zahn (l. c. S. 615) ein förmlicher Parallelismus besteht; (so entpricht c. 1. v. 3. 1. Petr. 1, 8. c 2. v. 1. 1. Petr. 1, 13. 1, 21. c. 2. v. 2. 1. Petr. 3, 9. c. 5. v. 3. 1. Petr. 2, 11. c. 7. v. 2., 1. Petr. 4, 7. c. 8. v. 1. 1. Petr. 2, 24. 22. c. 10. v. 2. 1. Petr. 2, 12. c. 12. v. 2. 1. Petr. 1, 21.). Sonst finden sich noch Berührungen mit dem 1. Briefe des Johannes (c. 7. v. 1. und 1. Joan. 4, 2.) und dem zweiten Briefe des Johannes (c. 7. v. 1. und 2. Joan. 7.). — [2]) Zwei neutestamentliche Citate aus den Evangelien in cc. 2. und 7. werden eingeführt als Worte des Herrn und Lehrers. — [3]) Ein Citat aus dem 1. Korintherbrief in c. 11. — [4]) Ein Citat aus den Psalmen und dem Epheserbriefe in c. 12. — [5]) c. 3. v. 2. ὅς (Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς εὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. — [6]) c. 12. v. 1. spricht Polykarp sein Vertrauen aus, daß die Philipper in den heiligen Schriften (ἱεραὶ γραφαί) bewandert seien. —

ganz apodictisch verfährt, und hegt er die gleiche Anschauung von der Schrift des alten und des neuen Testamentes [1]).

Polykarp gebraucht also die Schrift in seiner Lehrdoctrin in der gleichen Weise wie Ignatius, wie sich dies ohnehin von selbst bei einem Manne versteht, welcher so innig mit diesem verbunden war.

6. Der Brief an Diognet bietet manche Berührungspunkte mit der Schrift, so mit der Genesis [2]), dem Deuteronomium [3]), den Psalmen [4]), mit Isaias [5]) und mit Malachias [6]), und weiterhin mit den Synoptikern [7]), mit dem Johannes-Evangelium [8]), mit der Apostelgeschichte [9]), mit der Mehrzahl der paulinischen Briefe [10]) und mit einigen

[1]) Die Bezugnahme auf das alte und neue Testament geschieht ganz in derselben Weise und werden c. 12. v. 2. eine alttestamentliche und eine neutestamentliche Stelle geradezu als „γραφαί" zusammengefaßt. Uebrigens werden ohnehin c. 6. v. 3. die Apostel, welche das Evangelium verkündet haben, und die Propheten, welche die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi vorhergesagt, ganz parallel gestellt, so daß damit der alte und neue Bund und weiterhin die alttestamentlichen Schriften, die Schriften der Propheten, und die neutestamentlichen Schriften, die Schriften der Apostel, in der ganz gleichen Parallele zu fassen sind. Sowie die Propheten des alten Testamentes dem Polykarp als inspirirt gelten, so sind ihm dies auch die Apostel des neuen Bundes und erscheint ihm darum die heilige Schrift des alten und neuen Bundes bestimmt als inspirirt, worauf ja erst ihre volle Autorität beruht. — [2]) c. 12, 2. hat Gen. 2, 9. im Auge. — [3]) c. 3, 2. bezieht sich auf Deut. 6, 4. — [4]) c. 5, 3. entspricht ps. 113, 8. c. 11, 5. hat bestimmt ps. 2, 7. im Auge. — [5]) c. 9, 2. bezieht sich auf Isai. 53, 4. 11. und c. 9, 6. auf Isai. 11, 2. 3. — [6]) c. 7, 6. kann verglichen werden mit Malach. 3, 2. — [7]) c. 8, 8. hat im Auge Matth. 19, 17., wozu Marc. 10, 18. und Luc. 18, 19. ganz parallel sind. 8, 2. scheint der Zusatz οὗ μέλουσι χωρήσειν αὐτοί anzuspielen auf Matth. 25, 41. 9, 6. entspricht μὴ μεριμνᾶν Matth. 6, 25. c. 6, 6. mag Matth. 5, 44. (Luc. 6, 27.) vorgeschwebt haben. — [8]) c. 6, 3. hat im Auge Joan. 17, 11. 14. 16. c. 7, 2. Joan. 1, 1. flgd. c. 7, 4. (ὡς σώζων ἔπεμψεν). Joan 3, 17. c. 8, 5. Joan. 1, 18. c. 9, 1. Joan. 3, 5. c. 10, 2. Joan. 3, 16. c. 10, 4. Joan. 14, 23. c. 11, 2. (παρρησίᾳ λαλῶν). Joan. 7, 26. — [9]) c. 3, 4. kann Bezug genommen sein auf Act. 17, 24. und c. 11, 5. auf Act. 13, 33. — [10]) c. 5, 8. entspricht Röm. 8, 12. c. 9, 1. Röm. 3, 21—26. c. 9, 2. (ἴδιος υἱός) Röm. 8, 32. c. 5, 15. trifft zusammen mit 1. Cor. 4, 12. 7, 1. mit 1. Cor. 9. 17. und c. 12, 5. ist ein förmliches Citat von 1. Cor. 8, 1. c. 2, 1. (καινὸς ἄνθρωπος) entspricht 2. Cor. 5, 17. c. 5, 8. 2. Cor. 10, 3. c. 5, 12. 2. Cor. 6, 9. c. 5, 13. 2. Cor. 6, 10. c. 5, 16. 2. Cor. 6, 10. und c. 4, 5. hat im Auge Gal. 4, 10. und c. 9, 2. Gal. 4, 4. c. 2, 1. (καινὸς ἄνθρωπος) wie Eph. 4, 21. und c. 9, 1. (nach dem griechischen Texte der Leipziger Ausgabe, nach der Uebersetzung c. 8, 11.) entspricht sachlich Eph. 6, 19., wozu parallel Col. 2, 3. c. 5, 9. entspricht Phil. 3, 18—20. und c. 11, 5. Heb. 1, 5. Der Römerbrief, die beiden Korintherbriefe und der Galaterbrief

katholischen Briefen [1]). Der Verfasser des Briefes legt also eine gewisse Kenntniß der Schrift an den Tag und citirt er auch einmal eine Stelle geradezu als den Ausspruch eines Apostels [2]), sowie er sich auch einmal im Allgemeinen auf die Schrift beruft [3]). Die bestimmte Bezugnahme aber auf die Schrift und die so ganz apodictische Beweisführung, die er von seinem streng positiven Standpunkte aus anstellt, setzen es außer Zweifel, daß demselben die Schriftlehre als göttliche Autorität gelte und er sie demnach als das inspirirte Wort Gottes betrachte. Das deutet er auch durch seine allgemeine Berufung auf die Schrift, sowie in seinem einzigen Citate zur Genüge an, indem er da die Autorität des Apostels urgirt, also jene Autorität, auf welche er überhaupt seine christliche Lehrdoctrin basirt [4]). Und nicht undeutlich macht er auch das göttliche Princip geltend, das der Schrift zu Grunde liegt, wobei er altes und neues Testament einfach in Parallele stellt und er so für die Inspiration der alt- und neutestamentlichen Schrift eintritt [5]). Wie die übrigen apostolischen Väter, so kennt und handhabt auch der Verfasser des Briefes an Diognet die heilige Schrift als Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin.

---

waren gewiß dem Verfasser bekannt, bezüglich der Briefe an die Epheser, Colosser, Philippenser und Hebräer erscheint es nicht so sicher. — [1]) c. 5, 5. hat im Auge 1. Petr. 2, 11. und c. 9, 2. 1. Petr. 3, 18. und scheint diesen 1. petrinischen Brief gewiß der Verfasser gekannt zu haben. Das Gleiche gilt vom 1. Briefe des Johannes, indem c. 10, 1. mit 1. Joan. 4, 9. und c. 10, 3. mit 1. Joan. 4, 19. c. 11, 4. mit 1. Joan. 1, 1. 2, 13. 14. zusammentrifft. Nicht so sicher ist es bezüglich des Jakobusbriefes, wenn auch c. 9, 3. Jac. 5, 20. entspricht. — [2]) c. 12. v. 5. ὁ Ἀπόστολος-λέγει. — [3]) 12, 3.: οὐδὲ ἄσημα τὰ γεγραμμένα, womit das alte Testament, zunächst die Genesis gemeint ist. — [4]) Der Ausspruch des Apostels wird so vorgeführt, wie er in der Schrift vorliegt, und erscheint damit im Princip diese selbst als maßgebende Autorität, eben als verfaßt durch den Apostel. Natürlich steht sie damit nicht isolirt da, wie das im vorigen Paragraphe über das Formalprincip Gesagte zeigt. — [5]) c. 11. v. 6. wird das Resultat des göttlichen Einflusses des Sohnes Gottes bezeichnet: φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται. Νόμος und προφῆται haben offenbar die alttestamentlichen Schriften im Auge, die εὐαγγέλια und ἀπόστολοι beziehen sich auf das neue Testament, auf die Schriften der Apostel. Dieselben werden also geradezu auf ein göttliches Princip zurückgeführt, wohin die Χάρις der Propheten noch insbesonders weist. Die Gleichstellung läßt altes und neues Testament im gleichen Lichte erscheinen und wenn bei den Propheten insbesonders auf das übernatürliche Princip Bezug genommen ist, so gilt dies bei der Stellung der Apostel zu Christus von diesen in gleicher Weise. Auch sonst erscheint nirgends der geringste Unterschied angedeutet und trifft die Polemik c. 4. nicht das alte Testament als solches, sondern die Mißverständnisse desselben und die relative Unvollkommenheit gegenüber dem neuen Testamente.

§. 17.

Die Tradition.

Galt den apostolischen Vätern die h. Schrift als Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie in derselben das alleinige Materialprincip, die einzige Quelle, aus welcher sie die christliche Wahrheit schöpften, anerkannten und gebrauchten. Vielmehr müssen wir auf Grund des bereits gewonnenen Resultates schon von vornherein eine andere Voraussetzung haben und müssen wir überhaupt und im Allgemeinen constatiren, daß die apostolischen Väter auch die Tradition oder die mündliche Ueberlieferung als ein Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin betrachteten.

Es verlangt dies einmal deren principieller Standpunkt, nach welchem die christliche Lehre ihre officielle Bezeugung zunächst von der kirchlichen Lehrautorität zu bekommen hat. Eben in diesem Sinne ist es nicht die heilige Schrift an und für sich, rein isolirt und auf sich gestellt, die sie als competente Autorität geltend machen, sondern sie wollen vielmehr dieselbe nur im kirchlichen Verbande und im Anschlusse an die Kirche, in welcher Christus fortlebt und die Apostel in bestimmter Weise ihre Nachfolger haben, gehandhabt wissen. Zu diesem Ende muß aber die lebendige Lehrautorität eine mündliche Ueberlieferung als Quelle zu Gebote haben, die sie in den Stand setzt, über den factischen Bestand der h. Schriften und über deren Sinn sich in der rechten Weise zu orientiren, und es muß vor Allem die Tradition in der Hinsicht ein Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin sein, als sie neben der Schrift einhergeht, dieselbe in ihrem Bestande bezeugend und deren richtigen Sinn vermittelnd.

Sodann setzt es aber auch die Art und Weise, in der die apostolischen Väter die Schrift als Materialprincip in Anwendung bringen, außer allen Zweifel, daß sie diese nicht als das alleinige Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin ansehen. Denn nur in den selteneren Fällen citiren sie die Schrift ausdrücklich als solche, u. zw. zumeist nur die alttestamentliche, obwohl sie gewiß nicht einfach nur die alttestamentliche Offenbarungslehre wiedergeben, sondern für die Lehre Christi und seiner Apostel eintreten wollen. Liegt nun diese Lehre Christi und der Apostel direct und unmittelbar nicht in den alttestamentlichen Schriften, sondern in den neutestamentlichen, so

hätten sie gerade diese in erster Linie citiren müssen; sie hätten vor Allem irgend einen Theil der neutestamentlichen Schriften, der in seiner Authentie schon sicher vorlag, als Beweisgrund für ihre Lehrdoctrin hervorheben oder, falls die Authentie noch nicht so fest dastand, eben diese Authentie nachweisen und auf Grund dieses von den Lesern anerkannten Theiles der Schrift ihre Entwicklung der christlichen Lehrdoctrin vollziehen müssen. Wenn sie aber dieses nicht thun, wenn sie gerade die neutestamentlichen Schriften gar nicht oder nur selten citiren, so zeigen sie damit, daß sie ihre christliche Lehrdoctrin nicht geradezu und ausschließlich nach der Seite hin zur Geltung bringen wollen, als dieselbe aus der Schrift geschöpft ist, und daß sie demnach neben der Schrift und außer derselben noch eine andere Quelle kennen, aus der möglicher Weise eine christliche Wahrheit fließen kann; und nur bei dieser Voraussetzung läßt es sich erklären, daß sich die Leser an der besagten Form nicht gestoßen haben, indem sicherlich ihr christliches Bewußtsein hätte verletzt werden müssen, wenn die apostolischen Väter auf die neutestamentlichen Schriften so wenig oder gar nicht hinweisen, u. zw. selbst für den Fall, als sie die Lehrdoctrin der apostolischen Väter der ihnen bekannten neutestamentlichen Schriftlehre ganz conform gefunden hätten. Aber auch die gewisse freie Bezugnahme auf die Schrift, welche die apostolischen Väter, wie wir gesehen haben, nicht selten eintreten lassen, kann nur darin seine volle und genügende Erklärung finden, daß neben und außer der h. Schrift noch die Tradition als Materialprincip galt, das eben auf diesen freien Schriftgebrauch hinleitete und ihn vermittelte, und denselben nicht anstößig erscheinen ließ, trotzdem die christliche Lehrdoctrin nur vom positiven Standpunkte der Offenbarung, nicht aber von dem eines vernünftelnden Rationalisirens gehandhabt sein will.

Und was haben wir denn überhaupt für ein Resultat bei unserer Untersuchung der Stellung der apostolischen Väter zur h. Schrift gewonnen? Allerdings stellte es sich bei allen apostolischen Vätern bestimmt heraus, daß sie die Schrift als Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin anerkennen; aber in wie weit sie dieses Materialprincip in ihren Schriften selbst in Anwendung brachten, in welchem Umfange sie ihre christliche Lehrdoctrin aus den alttestamentlichen Schriften schöpften, das zeigte sich uns sehr unsicher und unbestimmt, und wäre es auch vergebliche Mühe, nach jenen Theilen der Schrift zu forschen, welche in den Schriften der apostolischen Väter einfach verarbeitet und wiedergegeben vorliegen sollten. Nach dem ganzen

Sachverhalte haben vielmehr die apostolischen Väter ihre christliche Ueberzeugung selbst nicht ausschließlich und zunächst aus der Schrift geschöpft und wollen sie auch nicht ausschließlich und zunächst bei ihren Lesern aus der Schrift geschöpft haben, und sowie sie weder selbst einzig und allein in ihren Schriften dasjenige vorbringen, was schon ganz plan und explicite in der Schrift vorliegt, so legen auch nicht die Leser an dieselben die ganz deutlich ausgesprochene Schriftlehre als Maßstab an und stoßen sie sich keineswegs, wenn ihnen auch in manchen Punkten die Lehrdoctrin der apostolischen Väter als eine Entwickelung der Schriftlehre erschien. Also nach dem gewonnenen Resultate ist die Schrift nicht das alleinige Materialprincip, es ist im Gegentheile noch Raum für ein anderes Materialprincip offen gelassen, ja ein solches in bestimmter Weise in Aussicht genommen. Gilt nun das Gesagte im Allgemeinen von allen apostolischen Vätern, so untersuchen wir noch, wie die Einzelnen eben die mündliche Ueberlieferung als Materialprincip neben und außer der heiligen Schrift bezeugen.

1. Was also zuerst den Brief des Barnabas betrifft, so rechtfertigt dieser seine Unterweisung damit, daß er vieles wisse, weil ihm auf dem Wege der Gerechtigkeit der Herr Begleiter gewesen (c. 1. v. 4.), was eher an eine mündliche als schriftliche Quelle denken läßt, gewiß aber jene nicht ausschließt [1]). Auf solche mündliche Quellen

---

[1]) Das zweite ὅτι leitet nicht, wie die Leipziger Herausgeber (Patr. apost. op. fasc. 1. p. 3.) wollen, das Object, sondern wie das dritte ὅτι den Grund ein. Barnabas will ja nicht erst aus dem seinen Lesern ertheilten Unterricht die Erkenntniß schöpfen, sondern diese seine Erkenntniß ist eben der Grund der ertheilten Unterweisung. Alsdann motivirt er aber auch diese seine Kenntniß damit, daß ihm der Herr auf dem Wege der Gerechtigkeit Begleiter gewesen. Dieser Weg der Gerechtigkeit ist nun der Weg des Lichtes, der rechte Weg, den er seinen Lesern zeigen will, und er führt darum seine Bekanntschaft mit demselben auf die fortwährende Begleitung Gottes oder des Herrn zurück. Welche Gegenwart des Herrn aber Barnabas meine, das läßt sich aus der Art und Weise entnehmen, in der er seinen Lesern diesen Weg der Gerechtigkeit vorführt resp. begründet, und ist da gewiß zunächst an das geschriebene Wort Gottes, an die h. Schrift zu denken, die er ja bei seiner Beweisführung in Anwendung bringt. Jedoch der gebrauchte Ausdruck „Begleitung des Herrn“ läßt es nicht zu, diese Schrift rein auf sich gestellt als alleinige Quelle zu denken, als welche sie ja nur ein todter Buchstabe ist, sondern dieselbe muß vielmehr in und mit dem mündlichen Flusse der apostolischen Lehrtradition verbunden gefaßt werden, so daß im Princip die mündliche Lehrtradition anerkannt wird, und liegt alsdann auch kein Grund vor, diese mündliche Tradition

weisen aber geradezu die c. 7. und 8. vorgebrachten alttestamentlichen Riten, welche sich in der Schrift in derselben Gestalt nicht finden, und aus einer der Traditionen stammen, welche neben dem geschriebenen Gesetze nebenherliefen, oder die sich etwa auch in außerjüdischen Kreisen über die jüdischen Gebräuche des Versöhnungstages verbreitet hatten [1]); und wenn es hier auch einen Gegenstand des alten Testamentes betrifft, so geht doch aus der Bezugnahme, welche daraus auf das neue Testament gemacht wird, in welchem gerade diese Riten ihre höhere Erfüllung finden, unzweifelhaft hervor, daß Barnabas im Princip auch aus der Tradition schöpfen will und daß er dem-

---

auf die bloße Schriftlehre zu beschränken, wie sich ja auch Barnabas auf diese wirklich nicht beschränkt. Daß Barnabas die Begleitung Gottes als ihm von Gott zu Theil gewordene Inspiration denke, das erscheint durch seine ganze Verfahrungsweise ausgeschlossen, da er nirgends seine persönliche Autorität in den Vordergrund stellt. Eher könnte an den Beistand der Gnade gedacht werden, der zum rechten Verständniß der überlieferten Lehre verhilft, obwohl auch dieser zu subjectiv erschiene, während er doch eine gewisse Objectivität durch Berufung auf bestimmte äußere Documente, in denen die Leser eben die Autorität Gottes respectiren, an den Tag legt. — [1]) Der 4. Vers des 7. Capitels ist nicht aus der Schrift geschöpft, der er übrigens nicht widerspricht, sondern der mündlichen Ueberlieferung entnommen, wie solche dem geschriebenen Gesetze zur Seite gingen und auch in der Rede des Stephanus Traditionen sich mit der alttestamentlichen Geschichte vermischt finden, und wie Eusebius (hist. ecc. IV. 22. 7.) erzählt, Hegesyppus habe einiges ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως geschöpft. Doch muß wegen des von Barnabas gebrauchten Ausdruckes „λέγει ἐν τῷ προφήτῃ“ an eine schriftliche Fixirung dieser Tradition gedacht werden und wäre damit diese auch geradezu als eine göttliche Quelle bezeichnet. (Vgl. Braunsberger, l. c. S. 253—260.) — Die Verse 6—11. des 7. Capitels stimmen gleichfalls nur theilweise mit der Schrift, ohne ihr jedoch zu widersprechen, während sie sonst aus der rabbinischen Tradition (vgl. Joma c. VI. sectio IV.) schöpfen (vgl. Braunsberger. l. c. S. 260—268); da aber Barnabas auch aus dieser Tradition einen gleich giltigen Beweis für die typische Beziehung vollzieht, so gilt ihm im Princip auch die Tradition als göttliche Quelle und steht er factisch für dieselbe als Materialprincip ein. Mag er sich auch in der Quelle geirrt haben, insofern sie factisch nicht aus der Offenbarung stammt, so erscheint darum der von ihm eingenommene principielle Standpunkt nicht minder auf, wornach er außer der Schrift noch eine mündliche Quelle anerkennt, der er ebenfalls wie der Schrift göttliches Ansehen vindicirt. — Die im 8. Capitel gegebene Darstellung des Opfers der rothen Kuh entspricht ebenfalls nicht vollständig der Schrift (Num. 19, 2. flgd.) und hat da Barnabas eben auch die rabbinische Tradition im Auge, die er genau kennt und die er selbst vollständiger gibt, als sie in der Mischna, Para III., 1—11. vorliegt. (Vgl. Braunsberger, l. c. S. 268—278). Auch in dieser Hinsicht macht also Barnabas factisch von der Tradition als Materialprincip Gebrauch.

nach dieselbe factisch als Materialprincip für die christliche Lehrdoctrin anerkennt. Die Tradition klingt auch aus dem Umstande heraus, daß Barnabas (c. 12.) die beiden Typen der Schlange und des Josua als des Besiegers der Amalekiter zusammenstellt, indem nach der Ansicht der Juden der damaligen Zeit Amalek, der erste und beständige Feind Israels, als die Wurzel der alten Schlange angesehen wurde [1]). Wenn endlich Barnabas den allgemeinen Auftrag ertheilt, das zu bewahren, was man empfangen, ohne etwas beizufügen oder wegzunehmen (c. 19. v. 11. [2]), so deutet er hiemit gewiß nicht eine ausschließlich schriftliche Quelle der christlichen Lehrtradition an und sein eigenes Verfahren zeigt es, wie man nicht blos durch die Schrift, sondern auch auf dem Wege der Tradition zur Kenntniß der Wahrheit gelangen könne.

2. Bezüglich des Klemens verdient eigens hervorgehoben zu werden, daß er das Predigtwort den Aposteln von Christus gegeben und von ihnen factisch geübt (c. 42.) und sodann weiter fortgepflanzt sein läßt (c. 44.) in einer Weise, die an eine ausschließlich schriftliche Quelle gewiß nicht denken läßt [3]). Und wenn er auch eine schriftliche Quelle kennt und namentlich urgirt (c. 47.), so verweist er doch nicht einfach auf dieselbe und commentirt er sie nicht etwa nur näher unter Anwendung auf die factischen Verhältnisse, sondern er argumentirt auch selbstständig, ein Beweis, daß er sich nicht auf die schriftliche Quelle allein basire [4]). Ja man begegnet bei ihm mitunter

---

[1]) Vgl. Müller (der Barnabasbrief) ad h. l. Just. Dial. 49. — [2]) Das παραλαμβάνειν wird gewöhnlich von der empfangenen Lehrdoctrin im neuen Testamente gebraucht. Auch wird man unwillkürlich erinnert an 2. Theff. 2, 14.: Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στηκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν. — [3]) Nach c. 42. v. 3. sind die Apostel nach erhaltener übernatürlicher Befähigung ausgezogen, das Evangelium vom nahenden Reiche Gottes zu verkünden, ganz in der Weise, wie auch Christus bei seiner Wanderpredigt immer gerufen, das Reich Gottes sei gekommen; und in diesem Sinne haben sie nach v. 4. in Stadt und Land als Reichsherolde gelehrt. Da ist zunächst keine Spur davon, daß sie eine gewisse schriftliche Quelle der Offenbarungswahrheit verfaßt hätten, aus der alle fort und fort das Heilswort schöpfen sollten. Sofort haben sie aber nach c 42. v. 4. für die künftigen Gläubigen Bischöfe und Diakonen bestellt und nach c. 44. v. 2. 3. das von ihnen innegehabte Amt so übertragen, daß es sich fort und fort durch Uebertragung forterbe. Damit sind denn auch die Gläubigen zunächst an das lebendige Lehrwort gewiesen und es ist also da nichts von der Bestellung der Schrift als alleiniger Quelle sichtbar. — [4]) Das Verweisen auf den von Paulus an die Korinther geschriebenen Brief ist wohl das entsprechende argumentum ad

sogar directen Spuren eines Gebrauches der Tradition oder der mündlichen Ueberlieferung [1]).

3. Hermas stellt in seinem Hirten die h. Schrift so wenig als das alleinige Materialprincip der christlichen Lehrdoctrin auf, daß derselbe auf den ersten Blick das Ansehen hat, als werden da ganz neue Offenbarungen von Seite Gottes den Menschen gegeben, die ganz unabhängig seien von der durch Christus und die Apostel gegebenen Offenbarung [2]). Zeigt nun wohl die nähere Betrachtung, daß es sich da eigentlich um keine neue Offenbarung handle, sondern nur um eine eigenthümliche Einschärfung der durch die Apostel gegebenen und abgeschlossenen Offenbarung [3]), so legt doch die ganze Haltung entschieden

---

hominem, da die Autorität des Paulus ihm sowie den Korinthern eine unbestrittene ist und Paulus mit seinem Briefe auch einer ähnlichen Calamität begegnen wollte. Um so weniger kann daraus die Folgerung gezogen werden, Klemens stelle das Princip auf, daß überhaupt nur aus der Schrift zu argumentiren sei und einzig und allein aus dieser geschöpft werden dürfe. Ebenso wenig wird durch die Ermahnung, die Aufmerksamkeit auf das Geschriebene zu richten (2. Clem. 19, 1.), die heilige Schrift als das alleinige Materialprincip hingestellt. Mag nämlich auch das „τὰ γεγραμμένα" die h. Schrift bezeichnen, so sind da doch nur die vor der kirchlichen Homilie vorgelesenen h. Bücher gemeint, und die Homilie des Klemens selbst erscheint in ihrer ganzen Anlage und Haltung keineswegs als bloßer Kommentar zu einzelnen Schriftstellen, sondern bewegt sich ziemlich frei und selbstständig. —
[1]) Die c. 43. referirte Erzählung von den Zweigen, wo einige Umstände erwähnt sind, welche sich Num. c. 17. nicht finden, läßt auf den Gebrauch der hebräischen Tradition schließen (Patr. apost. op. fasc. 1. ed II. p. 69.). Ebenso verräth das Citat c. 46. v. 8. die mündliche Ueberlieferung, wie Tischendorf (Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? p. 21. n. 2.) geltend gemacht. — [2]) Hermas kündet seine Mittheilungen als die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen an, wenn es insbesonders 3. Gef. 4, 3. heißt: „Nicht als wärest du würdiger als alle anderen, daß dir dieses Buch geoffenbaret werde (ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ) — denn andere sind weiter voran und sittlich vollkommener als du, so daß ihnen eigentlich diese Gesichte hätten geoffenbart werden sollen (οἷς ἔδει ἀποκαλυφθῆναι τὰ ὁράματα ταῦτα) — sondern damit der Name Gottes verherrlicht werde, hast du die Offenbarungen empfangen und wirst sie empfangen (σοι ἀπεκαλύφθη καὶ ἔτι ἀποκαλυφθήσεται. 3. Gef. 10. ist wiederholt die Rede von den „ἀποκαλύψεις"). — [3]) Es liegt nur eigentlich eine contemplative Versenkung in die von Christus und den Aposteln gegebene Wahrheit unter Bezugnahme auf die bestimmten individuellen Zeitumstände vor. Darum gebraucht Hermas auch den Ausdruck ὅρασις (3. Gef. 1, 1. 11, 4. 12, 1. 13, 1. 4. Gef. 1, 1.), wie überhaupt in der Form von Gesichten das Ganze vorgeführt wird und es im Allgemeinen im 5. Gesichte 5. heißt: „Ich bin gesandt, dir alles noch zu zeigen, was du bereits früher schautest (εἶδες), und hauptsächlich dasjenige, was euch vom Nutzen ist, nämlich die ἐντολαί und παραβολαί, Gebote und Gleichnisse,

an den Tag, daß die christliche Lehrdoctrin nicht schlechthin und unmittelbar aus der h. Schrift geschöpft zu werden brauche, und eben nur unter dieser Voraussetzung konnte der Hirt mit Beifall aufgenommen werden. Hätte man die Schriften der Apostel schlechthin und ganz unbedingt als die Quelle der christlichen Offenbarungswahrheit betrachtet, so hätte man sich unbedingt von der ganzen Haltung des Hirten zurückgestoßen finden müssen. Uebrigens kommt in dem Hirten auch Manches vor, was offenbar auch wohl inhaltlich über die Schrift hinausgeht [1]), welches ganz in derselben Weise vorgebracht wird wie das Andere, mit der Schrift inhaltlich Zusammenfallende, was also nur in dem Bewußtsein vorgebracht und aufgenommen werden konnte, daß neben der schriftlichen Quelle noch eine andere fließe, welche in Wahrheit nur die mündliche Ueberlieferung sein kann, indem eine Mittheilung neuer Wahrheiten durch fortdauernde unmittelbare Inspiration von dem richtigen principiellen Standpunkte ausgeschlossen ist, den ja auch Hermas vertritt.

4. Ignatius gibt schon dadurch, daß er immerfort zum sorgfältigsten Anschlusse an den Bischof mahnt, hinreichend zu verstehen, daß ihm die christliche Lehrdoctrin in erster Linie nicht einer schriftlichen sondern einer mündlichen Quelle entstamme. Aber er weist eigens auf das Ungenügende der blos schriftlichen Quelle hin (ad Phil. c. 8.) und bezeugt darum nur um so mehr den Bestand einer anderen Quelle außer und neben der Schrift, welche eben keine andere sein kann als die mündliche Ueberlieferung, die Tradition [2]). Diese münd-

wie sie im 2. und 3. Theile vorkommen". Es handelt sich also im Ganzen nur um eine Form der Einkleidung seiner Worte. — [1]) Es verdient hier in dieser Hinsicht insbesonders hevorgehoben zu werden, daß nach 9. Gleichn. 16, 5. die Wirksamkeit der Apostel sich selbst in die jenseitige Welt erstreckt habe und von ihnen sogar die vor Christus entschlafenen alttestamentlichen Gerechten getauft worden seien. Mag da auch ein Mißverständniß von 1. Petr. 3, 19. (nach Zahn, Hirt des Hermas S. 449. flgd. von Hebr. 11, 40. und 12, 23.) zu Grunde liegen, so wird da doch über das Gesagte offenbar hinausgegangen und konnte Hermas nur eine Tradition im Auge haben. Ob diese Tradition richtig ist, ist hier gleichgiltig, wo es sich nur um das Princip handelt. — [2]) Zunächst ist da allerdings an die kirchliche Lehrautorität zu denken, welche die Schriftlehre bezeugt, wie schon oben nachgewiesen wurde, und ad Phil. c. 5. insbesondere hervorgehoben wird. Aber wenn das kirchliche Lehramt den rechten Aufschluß geben soll über das in der Schrift Enthaltene, so muß ihr eben dieser Inhalt auf einem anderen Wege zufließen, nämlich durch das mündliche Wort, wie dies bei dem Zusammenhange, der nach Ignatius zwischen dem Episcopate und den Aposteln und Jesus Christus besteht, leicht erklärlich ist.

liche Quelle scheint denn auch dem Citate „Fasset, fühlet mich an und sehet, daß ich kein körperliches Gespenst bin," zu Grunde zu liegen, das Ignatius als Worte Christi, gesprochen zu Petrus und seinen Genossen nach der Auferstehung, bezeichnet (ad Smyrn. c. 3. v. 2.[1]).

5. Polykarp tritt insbesonders für den Bestand einer mündlichen Quelle der christlichen Lehrdoctrin neben der schriftlichen ein, indem er (c. 3. v. 2.) die Philipper auf Paulus verweist, der persönlich bei ihnen gewesen und vor den damals Lebenden genau und kräftig das Wort der Wahrheit gelehrt habe, und der auch aus der Ferne ihnen Briefe geschrieben, durch welche sie gefördert werden können in dem überlieferten Glauben. Das mündliche und schriftliche Wort des Apostels erscheint hier in ganz gleicher Parallele aufgeführt und wird demnach nicht blos der Brief des Paulus an die Philipper als Quelle bezeichnet, sondern auch das mündliche Wort desselben, insofern es eben in der Ueberlieferung, in der Tradition aufbewahrt werde[2]). Auch steht Polykarp factisch und praktisch für die Tradition ein, wenn er die Briefe des Ignatius empfiehlt, aus denen die Philipper mit großem Nutzen schöpfen können, indem sie sich verbreiten über Glauben, Geduld und allerlei Auferbauliches, was sich unsern Herrn zum Zwecke setzt (c. 13. v. 2[3]).

6. Der Verfasser des Briefes an Diognet endlich steht auch auf keinem anderen Standpunkte als wie die anderen apostolischen Väter und wurde auch von ihm ganz gewiß eine mündliche Ueberlieferung,

---

[1]) Wir haben schon früher gesagt, daß der citirte Ausspruch, der sich in der besagten Weise bei keinem der vier Evangelisten findet, aus der Tradition genommen worden ist. Eusebius sagt diesbezüglich in seiner Kirchengeschichte, er wisse nicht, woher das Gesagte genommen sei. Hieronymus meint in seinem Cataloge de viris illustribus, er sei dem Evangelium der Nazaräer entnommen. Pearson hält ihn der Tradition entnommen, Bedelius sieht ihn als Combination aus Luc. 24, 36—40. an. Vielleicht hat ihn Ignatius aus dem Munde eines Apostels selbst vernommen. — [2]) Polykarp macht daher c. 6. v. 3. auch geltend, man müsse dem Herrn so dienen, wie es befohlen hat er selbst und seine Apostel, die das Evangelium verkündet, und die Propheten, welche zum vorneherein die Ankunft unseres Herrn verkündet haben. Er spricht da ganz allgemein, nicht blos von einer Schriftquelle, aus der die Kenntniß fließe. So auch c. 7. v. 2., wenn er einfach sagt, wir sollen uns zu der von Anfang überlieferten Lehre wenden. Das παραδοϑεὶς λόγος, läßt ohnehin zunächst an den mündlichen Weg der Fortpflanzung denken. — [3]) Gerade der Umstand, daß auch Sachen der πίστις hervorgehoben werden, läßt es erkennen, wie Polykarp diese Briefe auch als eine Quelle für den überlieferten Glauben betrachtete. —

die Tradition als Quelle anerkannt. Denn einerseits ist er, wie schon gesagt, in seiner Lehrdoctrin durchaus autoritativ und urgirt er hiefür immer das Lehrwort Christi und der Apostel; andererseits citirt er aber nur ein einziges Mal ausdrücklich die Schrift, so daß er diese wohl als Glaubensquelle bestimmt kennt, jedoch sonst es offen läßt, ob er seine Lehrdoctrin aus der Schrift, mit der sie allerdings auch harmonirt, geschöpft habe oder nicht. Ja gerade der Umstand, daß er c. 11. v. 6. πίστις εὐαγγελίων und παράδοσις τῶν ἀποστόλων einander gegenüberstellt [1]), deutet darauf hin, daß er neben der schriftlichen Quelle auch eine mündliche kenne, in der ihm die Ueberlieferung der Apostel κατ' ἐξοχὴν auferscheint und aus der er ebenso wie aus den Schriften der Apostel den Gegenstand seiner christlichen Lehrdoctrin entnimmt. Und eben dahin verweisen die ὅρια πατέρων (c. 11. v. 5.), d. i. die von den Vätern gesteckten Grenzen, welche nicht verrückt werden sollen [2]). Ist nämlich hiemit, wie schon gesagt wurde, zunächst das kirchliche Lehrwort als die maßgebende Norm hingestellt, so liegt da weiterhin auch ein Hinweis auf die von den Vätern stammende und in ihnen von Mund zu Mund sich fortpflanzende Ueberlieferung, ohne welche ja das kirchliche Lehrwort bei dem positiven Charakter der ganzen Sachlage selbst im Anschlusse an die Schrift ihre Function nicht bethätigen könnte. Insofern die Offenbarung in den Aposteln abgeschlossen ist, müßte da nur eine rationalistische Haltung eintreten.

---

[1]) πίστις εὐαγγελίων und παράδοσις τῶν ἀποστόλων scheinen sich allerdings auf die neutestamentliche Schrift zu beziehen, sowie das unmittelbar vorausgehende φόβος νόμου und προφητῶν χάρις, auf die alttestamentliche Schrift, was wir bereits früher bemerkten. Jedoch der Ausdruck παράδοσις scheint es auch zu verlangen, daß die Uebergabe der Apostel keineswegs auf deren Schriften zu beschränken sei, sondern im Allgemeinen alles von den Aposteln, sei es mündlich oder schriftlich Ueberlieferte in sich fasse; ja zunächst dürfte man da wohl an die mündliche Ueberlieferung, sowie sie eben den Glauben an die Evangelien oder den neutestamentlichen Glauben vermittelt, zu denken haben. — [2]) Die ὅρια πατέρων bezeichnen im Anschlusse an das vorausgehende ὅρκια πίστεως den Rahmen, innerhalb welchem sich der christliche Glaube zu bewegen hat, und es ist dies principiell das durch die Hand der Väter überlieferte Lehrwort, wobei in keiner Weise gesagt ist, daß die Ueberlieferung nur mittelst der Schrift geschehen dürfe. Muß man vielmehr nach der ganzen Ausdrucksweise zunächst und wenigstens theilweise auch sonst an die mündliche Ueberlieferung denken, so erscheinen demnach die Grenzen der christlichen Lehrdoctrin weiter gezogen als der alt- und neutestamentliche Schriftrahmen als solcher.

§. 18.

Die Vernunft.

Bei der Würdigung des principiellen Standpunktes, den die apostolischen Väter in ihrer Theologie einnehmen, muß auch die Stellung zur Sprache kommen, welche sie der Vernunft bezüglich der christlichen Lehrdoctrin anweisen; denn jede Lehrdoctrin involvirt schon eo ipso einen gewissen Vernunftgebrauch und von dem eingenommenen principiellen Standpunkte wird es wesentlich abhängen, welcher Art derselbe sei. Dieser principielle Standpunkt ist nun bei den apostolischen Vätern, wie wir wissen, der positive, weshalb die christliche Lehre im Princip auf die Autorität des offenbarenden Gottes basirt ist und sie der Mensch auf Grund dieser göttlichen Autorität als wahr anzuerkennen und festzuhalten und sofort zur Grundlage seines Lebens zu nehmen hat. Das ist aber der Glaube u. zw. als dogmatischer oder historischer Glaube und es wird demnach in Gemäßheit des principiellen Standpunktes von vorneherein feststehen, daß die apostolischen Väter principiell die Stellung der Vernunft gegenüber der christlichen Lehrdoctrin in der Weise fassen, daß sich jene dieser im Glauben zu unterwerfen habe. Dabei kann aber noch immer ein gewisser Vernunftgebrauch theils vor dem Glauben statthaben, insofern dieser durch die Vernunft auch wissenschaftlich fundamentirt wird, theils nach dem Glauben in Anwendung kommen, insofern die im Glauben festgehaltene christliche Lehre zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht wird, und es kann auch ebenso von vorneherein vorausgesetzt werden, daß auch bei den apostolischen Vätern dieser Vernunftgebrauch nicht fehlen werde. Doch untersuchen wir die Stellung, welche die einzelnen apostolischen Väter in der fraglichen Sache einnehmen.

1. Barnabas kennt ganz gut den dogmatischen Glauben im Sinne eines festen Fürwahrhaltens der göttlichen Offenbarungswahrheit, indem er denselben zur vollen Erkenntniß erhoben haben will (1, 5. 6, 9. 9, 9. 10, 10. 13, 7. 18, 1. 19, 1. 21, 5. 6.[1]), indem er

[1]) Durch die Unterweisung, in der Barnabas seinen Lesern die typische Bedeutung des alten Bundes erschließt, sollten dieselben das, was sie im Glauben festhalten, auch in dieser höheren Erkenntniß besitzen, welche Barnabas τελεία γνῶσις nennt. Der Glaube bezieht sich also auf die göttliche Offenbarung, die nun zum

mit dem rechten Glauben, der bei der Sache des Herrn Stand hält, Weisheit, Einsicht, Wissenschaft, Erkenntniß in Verbindung treten läßt (2, 3.[1]); auch bezieht er ja diesen Glauben ausdrücklich auf die göttlichen Offenbarungen und die zum Voraus gegebenen Belehrungen (cc. 1. 3.[2]), die also zunächst im Glauben festgehalten sein wollen, worauf eine tiefere und volle Erkenntniß folgen soll, und wird darum der Glaube an die Verheißung bestimmt mit dem Lehrwort zusammengestellt (6, 17.[3]). Und eben die Erhebung des Glaubens zur vollen Erkenntniß bezweckt Barnabas in seinem Sendschreiben dadurch, daß er den höheren und tieferen Sinn der alttestamentlichen Prophezie erschließt und zeigt, wie durch dieselbe das Geheimniß des neuen Bundes, die christliche Lehrdoctrin vorherverkündet worden (cc. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16.[4]). Jedoch eine solche

---

vollen Verständniß gebracht werden soll, er ist im Princip der historische Glaube. Nach der besonderen Tendenz des Verfassers concentrirt sich freilich dieser historische Glaube auf das christliche Heilsdogma, insofern in Christo die Welt selig werden soll und eben dies schon im alten Testamente typisch vorgebildet worden sei. An den beiden letzten Stellen ist der Bereich schon etwas weiter gezogen und überhaupt auf die Gesammtheit der Offenbarung ausgedehnt (so wird als ἑτέρα 18, 1. die γνῶσις bezeichnet, die γνῶσις 19, 1. betrifft den ganzen Lichtweg und 21, 5. heißt es geradezu: γνῶσις δικαιωμάτων˙ αὐτοῦ.). — [1]) Auch 21, 5. werden neben der γνῶσις, die Barnabas seinen Lesern wünscht, verzeichnet: σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη. Er legt also ein besonderes Gewicht auf den rechten Einblick in die göttlichen Veranstaltungen, die eben die Grundlagen zu einem rechten Leben bilden, was nur vom Standpunkte des historischen und dogmatischen Glaubens begreiflich ist. — [2]) 1, 7. werden die von Gott durch die Propheten gemachten Offenbarungen als Grund unseres Glaubens aufgeführt, und 3, 6. wird gesagt, deshalb habe uns Gott durch die Propheten über Alles die rechte Aufklärung gegeben, auf daß wir in Lauterkeit des Herzens glauben, nämlich dem Glauben nicht die Werke des mosaischen Gesetzes beimischen (auf dem christlichen Glauben basirt eben das christliche Leben). — [3]) Die πίστις τῆς εὐαγγελίας ist der Glaube an die Verheißung, sowie er der Hoffnung zu Grunde liegt, indem das beigesetzte τῷ λόγῳ das Lehrwort, die Verkündigung der Glaubenswahrheit als das objective Moment bezeichnet, zu welchem der Glaube als das subjective Moment hinzukommt. Dem entsprechend heißt es 9, 4: ἵνα ἀκουσάντες λόγον πιστεύσωμεν. — [4]) Nach c. 2. sind die jüdischen Opfer als unzulänglich abgeschafft; nach c. 3. ist das jüdische Fasten verschieden von dem von Gott gewollten; nach cc. 4. 5. 6. 13. 14. ist für den alten Bund der neue in Christi Blut besiegelt; nach c. 7. liegen Typen Christi in einer Einrichtung der jüdischen Fasten und im Bocke des großen Versöhnungstages; nach c. 8. ist auch das Opfer der rothen Kuh ein Typus auf Christus und sein Reich; nach c. 9. verlangt Gott anstatt der typischen Beschneidung des Abraham die Beschneidung der Ohren und des Herzens; nach c. 10. repräsentiren die Speisegesetze des a. B. geistige Gebote, die uns durch Christus zugänglich sind; nach c. 11. sind die christliche Taufe und

Erkenntniß, welche ein volles Schauen wäre und den Glauben geradezu ausschlöße, nimmt Barnabas keineswegs in Aussicht, indem er mit seiner auf die rechte Erkenntniß abzielenden Unterweisung auf einmal abbricht und erklärt, daß er wohl nicht verstanden würde, wenn er über die Zukunft schriebe, da diese in Gleichnisse gehüllt sei (c. 17.[1]).

Wenn aber Barnabas in der besagten Weise im Sinne seines dogmatischen Glaubens den Vernunftgebrauch dadurch bethätigt, daß er die Grundlegung der christlichen Lehre durch die alttestamentliche Prophezie aufzeigt, so charakterisirt er damit die Stellung der Vernunft vor dem Glauben in der Weise, daß dieselbe von dessen Grundlage, nämlich von dem offenbarenden Gott eine Einsicht zu nehmen vermöge, obwohl durch diese Einsicht der Glaube noch keineswegs zu Stande kommt, da derselbe nach Barnabas ein von Gott empfangenes Gnadengeschenk bildet (cc. 6. 9. 21. 4.[2]). Und indem er diesen Ver-

---

das Kreuz ebenfalls vorgedeutet im alten Testamente; nach c. 12. finden sich auch noch andere Typen des Kreuzes im a. B. und ist auch Josua ein Typus Christi; nach c. 15. ist der jüdische Sabbat nicht der von Gott gewollte, den wahren feiern die Christen, und nach c. 16. ist auch statt des jüdischen Tempels das Herz des Christen als Tempel Gottes bezeichnet. — [1]) Der Verfasser widerspricht sich hier nicht, wenn er früher von einer τελεία γνῶσις gesprochen und in Gemäßheit der von den Propheten gegebenen Offenbarungen über die Gegenwart und selbst theilweise über die Zukunft hat Aufschlüsse geben wollen. Er hat nämlich nur ein Ideal im Auge, das man hier auf Erden nur annäherungsweise erreichen kann, vollkommen aber erst im anderen Leben. Da wird eben der Glaube ein volles Schauen und gerade das constatirt der Verfasser. In diesem Sinne macht er auch 2, 3. geradezu von dem Glauben und dem auf diesen Glauben gebauten Leben die rechte Erkenntniß abhängig. — [2]) c. 6. v. 10. wird der Herr gepriesen, daß er Weisheit und Einsicht in seine Geheimnisse verliehen, womit insbesonders auf das richtige Verständniß der durch die Propheten gemachten Offenbarungen Bezug genommen wird, indem hiedurch der Glaube zum vollen Wissen erhoben werden soll; es gilt also die Einsicht in die Gründe, auf denen der Glaube beruht und ist der Glaube ebenso eine Gabe Gottes. c. 9. v. 9: οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεάν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν. Die Belehrung ist die durch die alttestamentliche Prophezie gegebene Offenbarung, auf welche unser rechte Glaube sich gründet, und wird durch den ganzen Satz eben dieser rechte Glaube in der Weise charakterisirt, wie er specifisch eine Gabe Gottes ist. Zugleich mag aber der Ausdruck ἐμφυτος in seiner Beziehung zur φύσις andeuten, wie eben das übernatürliche Moment des Glaubens sich an die Natur des Menschen harmonisch anschließt, was überhaupt von der Gnade Gottes gilt, in welcher Hinsicht 1, 2. es heißt: ἔμφυτος τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάρις, wozu nach 1, 4. die πίστις gehört, welche Barnabas an seinen Lesern rühmt. 21, 5. wird Gott gebeten, er möge den Lesern Weisheit, Wissen, Einsicht, Erkenntniß seiner

nunftgebrauch gegenüber solchen bethätigt, welche bereits im Glauben sich befinden, so charakterisirt er damit auch die Stellung der Vernunft nach dem Glauben dahin, daß sie sich der Grundlage des Glaubens mehr und mehr bewußt werden kann, und soll also mit dem Glauben innerhalb der rechten Grenzen auch ein Wissen verbunden werden, wobei er auch nicht eigentliche Vernunftgründe ausschließt (c. 5[1]).

2. Klemens tritt für den Glauben als einen dogmatischen und historischen schon damit ein, daß er ihn durch den Hinweis auf die Geschichte der Offenbarung (cc. 4. 9. 10. 11. 12. 17. 18. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 53.[2]), und namentlich durch die Beziehung auf

Satzungen geben, d. i. die Einsicht der Gründe, die theils dem Glauben vorausgehen, theils denselben mehr und mehr zum vollkommenen Wissen erheben sollen, ist nicht das alleinige Werk des Menschen, sondern ist auch Gabe Gottes und demnach ist dies auch der mit dieser Einsicht zusammenhängende Glaube. Und nach 4, 11. sollen wir sein πνευματικοί, was sich dem ganzen Contexte nach auf die durch die Einsicht in die göttliche Offenbarung gewonnene geistige Erkenntniß bezieht. Barnabas mag auch Gal. 6, 1. im Auge gehabt haben, wo es eben auch heißt, wir sollen in Gemäßheit der durch Christus gewonnenen Erkenntniß, d. i. geistig handeln. c. 21. v. 6. γένεσθε θεοδίδακτοι (durch fleißiges Forschen nach Gottes Willen). Das θεοδίδακτος besagt die auf Grund der göttlichen Belehrung und Offenbarung erworbene Erkenntniß, also jene, wie sie im Glauben gründet. 1. Theff. 4, 9. wird die gegenseitige Liebe auf eine solche von Gott gegebene Belehrung zurückgeführt. — [1]) c. 5. v. 10. bringt solche B. für die Incarnation, insofern der Sohn Gottes auch deshalb im Fleische erschien, weil die Menschen sonst nie gesund und lebend seinen Anblick hätten ertragen können, indem schon die vergängliche und von Gott erschaffene Sonne sie nicht mit offenen Augen anzusehen vermögen. — [2]) c. 4. wird berufen auf die Geschichte von Kain und Abel, von dem ägyptischen Josef, von Moses, Aaron und Maria, Dathon und Abiron und Saul; c. 9. auf die Berichte der Genesis über Enoch und Noe; c. 10. auf die Geschichte des Abraham; c. 11. auf jene des Lot; c. 12. auf die Erzählung des Buches Josua über Rahab; c. 17. auf die Berichte des alten Testamentes über die Propheten, Abraham, Moses Job und David; c. 40. u. 41. wird auf den alttestamentlichen Kult in seiner thatsächlichen Gestaltung Bezug genommen, sowie c. 43. eine im Buch Numeri erzählte Thatsache als Beweisgrund für die göttliche Anordnung des Priesterthums vorgeführt; c. 42. und c. 44. ist das thatsächliche Verhalten der Apostel als die maßgebende Norm vorgeführt; u. cc. 45. 53. u. 55. werden wiederum aus der Geschichte des alten Testamentes Beweisgründe entnommen, so aus der Geschichte des Daniel, des Moses, der Judith und der Esther. Der Glaube basirt sich also nach Klemens auf die Thatsache der Offenbarung und deren Bezeugung in der Geschichte und darum ist er im Princip der historische. Uebrigens tritt bei dieser Bezugnahme keineswegs Gott allein als den Menschen beglückend hervor, so daß der

Christus als das vollendetste Muster der Demuth (c. 16. [1]) zu fundamentiren sucht. Sodann bezieht er denselben aber auch direct auf die göttliche Offenbarung (cc. 22. 23. 25. 58 2. Clem. 20.[2]) und sieht er in demselben eine Hingabe unseres Geistes an das in der Offenbarung uns kundgewordene Wort Gottes (c. 1. 35. 60. [3]). Dabei bestimmt er das Verhältniß zwischen Glauben und Vernunft der Art, daß die Vernunft sowohl auf den Glauben hinweist als auch nach dem Glauben ein tieferes Verständniß des im Glauben Aufgenommenen erlangen soll; in der ersteren Hinsicht argumentirt Klemens auch aus der Vernunft (cc. 20. 25. 28. 37. 55. [4]) und läßt er die

---

Glaube an ihn mit der Hoffnung auf ihn identisch wäre, sondern überhaupt als Autorität, als der Allmächtige, Gerechte, Heilige, Barmherzige. Ohnehin unterscheidet Klemens den Glauben bestimmt von der Hoffnung, so namentlich c. 12. v. 7. πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τόν θεόν. — [1]) Die Demuth Christi zeigt Klemens damit, daß Christus trotz seiner göttlichen Natur in Gemäßheit der alttestamentlichen Offenbarung sich dem schimpflichen Leiden unterworfen habe. Der Glaube bezieht sich also da wieder auf die durch die Offenbarung bezeugte Wahrheit, auf die Geschichte der Offenbarung und deren thatsächlichen Vollzug. Der Glaube ist darum auch der historische. — [2]) 22, 1. wird der Glaube überhaupt bezeichnet als ἡ ἐν Χριστῷ πίστις, was sich auf die ganze alt- und neutestamentliche Offenbarung bezieht, 23, 5. spricht von der in der Offenbarung in Aussicht gestellten Wiederkunft Christi und c. 25. ist von der durch die Offenbarung gleichfalls verbürgten Auferstehung die Rede. c. 58. v. 2. wird das Trinitätsdogma als Gegenstand des christlichen Glaubens bezeichnet; nach 2. Clem. 20, 5. hat uns Gott durch Christus die Wahrheit und das himmlische Leben oder den Vater der Wahrheit (wie es 2. Clem. 3, 1. heißt) geoffenbart oder erscheint überhaupt als Object des Glaubens, Gott (1. Clem. 3, 4. 27, 3. 35, 5. 12, 7.) oder auch Gott und Christus (1. Clem. 59, 4). — [3]) 2, 1: Mit Sorgfalt auf Gottes Wort aufmerksam bewahrtet ihr es zu tiefst im Innern und seine Leiden schwebten euch vor Augen. Der 1, 2. gerühmte Glaube der Korinther bezog sich demnach auf die Worte Gottes und dessen Offenbarung, die mit aller Entschiedenheit festgehalten wurde, und stützt sich weiter auf die Thatsache seiner Leiden, also auf die größte That der neutestamentlichen Offenbarung. 35, 5: ἐστεριγμένη ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν θεόν. Das πιστῶς πρὸς τὸν θεόν entspricht dem ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις 1. Theß. 1, 8. und bezieht sich demnach auf den Glauben an Gott, durch den unser Denken zu Gott fest hingerichtet ist. 60, 4. ist die Rede von den Vätern, welche in Glauben und Wahrheit Gott anrufen, nachdem sie seinem allmächtigen und allherrlichen Namen gehorsam geworden; in gehorsamer Unterwerfung unter Gottes Autorität erfaßt man also im Glauben die göttliche Wahrheit und wird zu Gott hingeordnet. Ueberhaupt faßt Klemens den Glauben als den Grund des Gehorsams gegen Gott, wie z. B. dies von Abraham c. 10. gesagt wird, womit er eben den Glauben als jene unbedingte Anerkennung charakterisirt, mit der wir uns Gott und seinen Worten auf Grund von dessen Autorität hingeben. — [4]) c. 20. wird aus der Schöpfungsharmonie bewiesen, daß

Ueberzeugung der Apostel insbesonders auf die Auferstehung Christi gegründet sein (c. 42. [1]); in der anderen Hinsicht preist er das vollendete und sichere Erkennen und Wissen der Korinther (1, 2. [2]), spricht er von solchen, die geschickt sind zu Forschungen in der christlichen Erkenntniß (c. 48. [3]), zu welcher er überhaupt durch das rechte Verständniß des alten Testamentes hinleiten will (cc. 40. 41. [4]), und macht er im Allgemeinen geltend, wie wir durch den Glauben freien Einblick gewonnen und den uns einhüllenden Nebel abgestreift haben (2. Clem. 1, 6. [5]).

3. Hermas kennzeichnet den Glauben als historischen und dogmatischen, wenn es im 1. Gebote heißt: Vor Allem glaube, daß Ein Gott sei, der alles geschaffen und geordnet, alles aus dem Nichtsein zum Dasein gebracht hat und alles umfaßt, allein aber unerfaßbar ist [6]).

Gott Frieden und Eintracht liebe; cc. 24. und 25. werden Beweise aus der Natur für die Auferstehung genommen. c. 28. wird die Allgegenwart Gottes als Grund zur Vermeidung der Sünde vorgeführt. c. 37. wird die Ordnung des Kriegsheeres und c. 55. werden selbst die Tugenden der Heiden als Beweismittel in Anwendung gebracht. — [1]) Die Apostel schöpften aus der Auferstehung Christi die volle Ueberzeugung von dessen wahrer göttlicher Autorität, die ihnen sofort die rechte Bürgschaft für ihren Glauben bot. Der Glaube erscheint so vollkommen vernunftgemäß, basirt auf die Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der Autorität, auf welche der Glaube sich stützt. — [2]) Neben der πανάρετος καὶ βεβαῖα πίστις wird die τελεῖα καὶ ἀληθὴς γνῶσις gestellt, ein Zeichen, daß im Sinne des Klemens der Glaube das rechte Wissen nicht ausschließt, sondern daß derselbe eben ein rechtes Wissen um die Glaubensgründe voraussetzt und auch ein solches nachfolgt durch die tiefere Erforschung der Wahrheit. 62, 3. nennt er die Korinther ἐγκεκυφότες εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ. — [3]) Klemens hat hier offenbar die 1. Cor. 12. erwähnten Geistesgaben im Auge und bezieht sich das δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν auf das λόγος γνώσεως 1. Cor. 12, 8. Sowie aber Paulus keinen Gegensatz zwischen dieser γνῶσις und der πίστις kennt, sondern beide auf denselben göttlichen Geist zurückführt (1. Cor. 9, 12: ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι), so ist dies auch bei Klemens der Fall. — [4]) 40, 1. wird das richtige Verständniß des alten Testamentes, dessen Beziehung auf das neue und Erfüllung in diesem Klemens im Vorausgehenden gezeigt hat, bezeichnet als ein Einblick in die Tiefen der göttlichen γνωσις und nachdem er auf das Priesterthum und den Cultus des alten Testamentes hingewiesen, sagt er 41, 3: Ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ. — [5]) Daß Klemens die eingetretene bessere Erkenntniß mit dem Glauben an Christus verbindet, geht daraus hervor, daß er v. 4. sagt, Christus habe uns das Licht gespendet, und er v. 6. auf die sich im Götzendienste der Heiden bekundende Finsterniß verweist. — [6]) Die Einheit Gottes, die Erschaffung der Welt, die Unermeßlichkeit Gottes erscheinen hier als die bestimmten Glaubensobjecte auf, deren Anerkennung im Glauben vor Allem eingeschärft wird. Wohl sind diese Wahrheiten

In diesem Sinne läßt er den Glauben durch die Predigt begründet werden, welche die mit göttlicher Autorität ausgerüsteten Glaubensboten vollzogen [1]), und deren Inhalt niemand anderer ist, als die ganze geschichtliche Person Christi, also die göttliche Offenbarung in ihrem eminenten Vollzuge, die alle Offenbarung in sich schließt, da die vorchristliche eben nur auf Christus vorbereitete [2]).

---

an sich auch der Vernunft erkennbar; aber im Hirten erscheinen sie als erstes positiv gegebenes und eingeschärftes Gebot, wie denn der Hirt seiner ganzen Anlage nach auf dem positiven Boden der göttlichen Offenbarung steht, und darum werden diese Wahrheiten im Hirten eben auch nur auf Grund der göttlichen Offenbarung geltend gemacht. Sollen sie aber auf die Autorität des offenbarenden Gottes vor Allem anerkannt werden, so kommt da kein anderer Glaube zum Ausdruck als der historische und dogmatische. — [1]) Im 8. Gleichn. 3, 2. werden die Völker, welche sich im Schatten des Weidenbaumes befinden, als diejenigen bezeichnet, welche die Predigt gehört und an den Sohn Gottes geglaubt haben. Nach 9. Gleichn. 17, 1. wurden alle Völker, die unter dem Himmel wohnen, sofern sie auf die Predigt hörten und glaubten, mit dem Namen des Sohnes Gottes benannt. Erscheint nun hiernach der Glaube auf die Predigt gegründet, so wird hinwiederum diese Predigt auf die göttliche Autorität zurückgeführt, wenn es 9. Gleichn. 16, 5. heißt: „Die Apostel und Lehrer, welche den Namen des Sohnes Gottes gepredigt haben, predigten entschlafen in Kraft und Glauben an den Sohn Gottes sogar den Entschlafenen und gaben ihnen selbst das Siegel der Predigt. Soll sich aber nach Hermas der Glaube auf Grund der mit göttlicher Autorität ausgestatteten Predigt vollziehen, so ist das eben Anerkennung des Gepredigten auf Grund der die Wahrheit desselben verbürgenden göttlichen Autorität oder mit einem Worte, der Glaube ist ein historischer und dogmatischer, wie es kurz 9. Gleichn. 13, 5. heißt: οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. — [2]) Nach 8. Gleichn. 3. ist der seine Zweige über die ganze Erde ausbreitende Baum das in die ganze Welt gegebene Gesetz Gottes, dieses selbst aber ist der bis an die Enden der Erde gepredigte Sohn Gottes. Die kirchengründende Predigt ist daher κατ' ἐξοχὴν nach 9. Gleichn. 17, 1. τὸ κήρυγμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, wofür 3. Ges. 7, 3. ὁ λόγος, 9. Gleichn. 25, 2. ὁ λόγος τοῦ κυρίου, 3. Ges. 6, 2., 8. Gleichn. 9, 1. ἡ ἀλήθεια, 3. Ges. 7, 6, τὸ ῥῆμα τὸ δίκαιον und 3. Ges. 3, 5. τὸ ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος gebraucht wird. Wir sehen hier als Gegenstand des Glaubens geradezu die göttliche Offenbarungswahrheit geltend gemacht, für welche aber auch bei der Predigt ganz besonders die göttliche Autorität einzutreten hat, und darum erscheint in dieser Hinsicht der Glaube nur noch mehr als ein historischer und dogmatischer. Wenn aber Zahn (der Hirte des Hermas S. 144. flgd.) den Glauben schlechtin als die Einsenkung des Sohnes Gottes in den Menschen faßt, weshalb er kein historischer oder dogmatischer Glaube sein könne, so können wir dem um so weniger beistimmen, als er ja selbst erst durch die Taufe den vollen Glauben oder den vollen Gnadenstand, wie wir lieber sagen, eintreten läßt und er auch mit Hermas verschiedene Grade des Glaubens unterscheidet. Insbesonders erscheint uns 8. Gleichn. 9, 1. zwischen dem anfänglichen und vollen (lebendigen) Glauben unterschieden, wo es von denen, welche nach ihrer Be-

Und dieser historische und dogmatische Glaube steht nach Hermas auch in harmonischer Beziehung zur Vernunft, indem der Glaube an den Geist Gottes die höhere Erleuchtung vermittelt [1]), und indem überhaupt Hermas um die Einsicht in die erhaltenen Gesichte bittet, die er auch erhält [2]), wobei freilich wiederholt Maß und Ziel eingeschärft wird [3]).

4. Bei Ignatius tritt der Glaube insbesonders von der Seite hervor, als er ein bestimmtes einheitliches Bekenntniß der göttlichen Offenbarung besagt. Dahin zielt eben die Mahnung ab, es sollten Alle Eines Sinnes, Einer Meinung ein und dasselbe sagen [4]), und

---

kehrung zum Christenthume durch ihren Reichthum und eine angesehene Stellung in der Gesellschaft sich in einer seelengefährlichen Weise von der engeren Christengemeinschaft haben abziehen lassen, heißt: ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν, ἀλλ' ἐνέμειναν τῇ πίστει μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως. Und 3. Ges. 6, 2. 3. ist die Rede von solchen, welche den Glauben angenommen haben, aber in Folge ihrer Zweifelsucht ihren wahren Weg verließen, in der Meinung, sie würden einen besseren Weg finden, was darauf hindeutet, daß es sich beim Glauben vor allem um die gläubige Anerkennung der göttlichen Wahrheit, des wahren Weges handelt, wie denn 8. Gleichn. 6, 5. die Verbreiter falscher Lehren (ξέναι διδαχαί) auferscheinen. — [1]) 11. Gebot 9. heißt es: Wenn ein Mann mit dem göttlichen Geiste in eine Versammlung von gerechten Männern kommt, die Glauben an Gottes Geist haben, und die Versammlung jener Männer richtet ein Gebet an Gott, dann erfüllt der Engel des prophetischen Geistes, der dem Propheten zur Seite steht, diesen und mit dem heiligen Geiste erfüllt redet er zur Gemeinde, wie der Herr will. Auf dasselbe weist hin, wenn nach 3. Ges. 8, 5. aus dem Glauben die Wissenschaft stammt. — [2]) 3. Ges. 3, 1. wünscht Hermas die Bedeutung des Geschehenen zu verstehen, auf daß er es andern mittheilen könne, die auf die Kunde hievon den Herrn in seiner vielgestaltigen Glorie erkennen. 10. Geb. 1, 4. wird empfohlen nicht einfach zu glauben, sondern nach der Wahrheit zu forschen, über die Gottheit und die Wahrheit nachzudenken, freilich in Gottesfurcht, indem diejenigen, welche dem Herrn anhängen, alles begreifen. 5. Gleichn. 4, 2. 3. sagt Hermas, er werde vergebens gehört haben, wenn ihm Gleichnisse vorgetragen und sie ihm nicht erklärt werden, worauf ihm die Antwort wird: Wer den Herrn in seinem Herzen hat, bittet denselben um Verstand, empfängt ihn und lobt dann jedes Gleichniß und die Worte des Herrn, die im Gleichnisse vorgetragen wurden, werden ihm verständlich. — [3]) 3. Ges. 10, 6. wird insbesonders demüthiger Sinn empfohlen, 9. Gleichn. 22, 1. 2. Ausschluß jedes Eigensinnes und Eigendünkels sowie Selbstvertrauen. — [4]) Ignatius ermahnt die Epheser (c. 2. v. 2.), sie sollten in jeder Weise Christus verherrlichen, damit sie in einmüthiger Unterwerfung, Eines Sinnes, Einer Meinung, Alle ein und dasselbe sagen über dasselbe. Da die besondere Tendenz des Ignatius dahin geht, daß Christi wahre Menschheit, sein Erlösungstod und seine Auferstehung anerkannt werden, so findet er offenbar die Verherrlichung Christi darin gelegen, daß die betreffenden Wahrheiten allgemein anerkannt und zur Gel-

dasselbe hat die wiederholte Warnung vor den Sonderlehrern im Auge, welche von der in der kirchlichen Gemeinschaft giltigen Lehre abgehen und Häresien aufstellen [1]). In dieser Weise erscheint demnach bei Ignatius der Glaube ganz besonders als dogmatischer Glaube auf [2]) und werden namentlich gegenüber gewissen Irrlehrern einzelne Seiten der christlichen Offenbarung als Gegenstand des Glaubens hervorgehoben, so die menschliche Natur Christi, sein Tod und seine Auferstehung [3]). Dabei gibt Ignatius auch zu erkennen, daß sich Glau-

---

tung gebracht werden. Die neue Leipziger Ausgabe (fasc. II. p. 6.) hält diese Stelle durch Bezugnahme auf 1. Cor. 1, 10. für interpolirt. Ad Ephes. 13, 1. wird gesagt, daß die Epheser durch ihre Eintracht im Glauben (ὁμονοία τῆς πίστεως) den verderblichen Einfluß des Satans vernichten. — [1]) Ad Ephes. 7, 1. mahnt er, den Sonderlehrern auszuweichen wie reißenden Thieren, indem sie tolle Hunde sind, die heimtückisch beißen, deren Bisse schwer zu heilen sind. Nach ad Ephes. 16, 2. stürzt sich derjenige, welcher durch schlechte Lehre den Glauben an Gott zerstört, für welchen Christus gekreuzigt wurde, ins ewige Verderben und ebenso derjenige, der ihm Gehör schenkt. Nach ad Ephes. 17, 1. soll man sich nicht salben mit dem widrigen Geruche der Lehre des Fürsten der Welt. Nach Mag. 8, 1. soll man sich nicht irre machen lassen durch fremdartige Lehren (ἑτεροδοξίαι) und alte Fabeln, die nichts taugen. Die Trallenser (c. 6. v. 1.) werden inständig gebeten, einzig die christliche Nahrung zu gebrauchen, des fremden Gewächses aber sich zu enthalten, welches ist die Häresie. Auch die Philadelphier sollen die Trennung und die schlechten Lehren fliehen (c. 2. v. 1.) und sich der schädlichen Gewächse enthalten, welche Jesus Christus nicht baut, da sie keine Pflanzung des Vaters sind, indem derjenige, welcher einem Sectirer folge und in einer fremdartigen Lehre wandle, nämlich Christi Menschheit leugne, verloren sei (c. 3. v. 1.). Und Polykarp (c. 3. v. 1.) soll sich nicht von jenen einschüchtern lassen, welche glaubwürdig zu sein scheinen, aber eine andere Lehre vortragen (ἑτεροδιδασκαλοῦντες). — [2]) Zahn (Ignatius von Antiochien S. 488.) findet bei Ignatius keinen Glauben, der begriffliche Aneignung der Heilsthatsachen oder Zustimmung zu widerspruchlos erfundener Wahrheit sei, sondern soll der Glaube des Ignatius nur das προςφυγεῖν τῷ εὐαγγελίῳ und das ἐκφυγεῖν τὸ ἀποθανεῖν besagen. Dies (προσφυγεῖν 2c.) ist nun gewiß nicht ausgeschlossen und liegt hierin gerade der Zweck, welcher durch den Glauben erreicht werden soll und welcher ihn κατ' ἐξοχὴν als Heilsbotschaft kennzeichnet; daß aber damit der dogmatische und historische Glauben nicht beseitigt sei, sondern sich gerade auf der Grundlage der gläubigen Anerkennung der wahren, Christus und sein Werk betreffenden Lehre eben die Aneignung der Heilsbotschaft und die Vermeidung des Todes geltend mache, das scheint uns die Art und Weise, wie Ignatius in der kirchlichen Gemeinschaft die wahre Lehre festgehalten und die von dieser abweichende Lehre ausgeschlossen haben will, außer allen Zweifel zu setzen. — [3]) Oefter sagt Ignatius „Jesus Christus" wie ad Ephes. 17, 2. Phil. 5, 2. ad Ephes. 17, 2. heißt es τὸ χάρισμα ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος, noch öfter führt er die einzelnen, die menschliche Natur Christi betreffenden Dogmen, sowie sein Leiden und Sterben und seine Auferstehung

ben und Wissen nicht feindselig entgegenstehen, sondern vielmehr der Glaube sich im Wissen vollende, obwohl er die rechten Grenzen des Glaubens nicht überschritten haben will [1]).

5. Polykarp kennzeichnet den Glauben entschieden nach seiner historischen und dogmatischen Seite, wenn er der häretischen Verirrung die abgeschlossene Festigkeit einer von Alters her feststehenden Kirchenlehre entgegengesetzt [2]), und wenn er den Glauben überhaupt einen überlieferten nennt [3]). Auch hebt er wie Ignatius unter den geoffenbarten Wahrheiten, die die Vernunft im festen Glauben

---

vor, (wie ad Eph. 7, 2. 19, 1. ad Magn. 9, 1. 2. 11. ad Trall. 8, 1. 9., ad Phil. proem. 5, 1. 8, 2. 9, 2. ad Smyrn. 1. 2. 3.), ad Magn. 8, 2. wird eigens hervorgehoben der eine Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbart. — [1]) Ad Eph. 17, 2. wird als die γνῶςις ϑεοῦ, welche wir erhalten und wodurch wir verständig werden sollen, Jesus Christus bezeichnet, womit Ignatius die christologischen Dogmen meint, die er eben immerfort einschärft. Erscheint hiernach der wahre Glaube überhaupt auch als das rechte Wissen, so soll der Glaube auch ein vernunftgemäßer sein, wenn eben Ignatius durch seine Unterweisung in der gläubigen Ueberzeugung von den betreffenden Glaubenswahrheiten vollständig befestigen will (ad Magn. 11.). Die Vollendung im Glauben aber bezeichnet Ignatius als die rechte Weisheit, wenn er die Smyrnäer lobpreist, daß sie Gott so weise gemacht, indem sie ganz im unerschütterlichen Glauben vollendet seien (ad Smyrn. 1, 1.). Und endlich deutet er die rechten Grenzen an, wenn er den Trallensern über die himmlischen Dinge nicht schreibt, weil sie es nicht verständen, sowie auch er solches nicht zu begreifen vermöge, indem uns vieles fehle, damit wir nicht Gott entbehren (ad Trall. 5, 2.). — [2]) c. 2. v. 1. wird ermahnt, das leere Geschwätz und den Irrthum der Vielen bei Seite zu lassen und dafür dem wahren Glauben sich hinzugeben; c. 6. v. 3. wird gewarnt vor solchen, welche heuchlerisch den Namen des Herrn führen und dadurch unbedachtsame Leute irreführen. c. 7. v. 1. wird der den wahren Glauben nicht Bekennende, der die Aussprüche des Herrn zu Gunsten seiner Lieblingsideen verdreht, als Widerchrist und Nachkomme des Teufels bezeichnet und nach c. 7. v. 2. sollen wir darum das leere Geschwätz der Vielen und die falschen Lehren lassen und uns zu der uns von Anfang überlieferten Lehre wenden. — [3]) c. 3. v. 2. Der Brief des Paulus vermag die Philipper zu fördern in dem ihnen überlieferten Glauben, d. i. aus dem Briefe des Paulus vermögen sich die Philipper immer wieder über die geoffenbarte, von Paulus verkündete Glaubenswahrheit Aufschluß zu verschaffen, sowie auch Paulus persönlich vor den damals Lebenden das Wort der Wahrheit gelehrt, d. i. die wahre Lehre verkündete. c. 4. v. 2. Die Frauen sollen in dem ihnen übergebenen Glauben zu wandeln gelehrt werden. Πίστις bezieht sich hier offenbar auf die Summe der Glaubenslehre, die der Christ in und mit der Kirche erhält und an die er sich in seinem ganzen Wandeln halten soll. Parallel dazu ist die Predigt der Apostel, nach der wir uns richten sollen (c. 6. v. 3.) und die vom Anfang an überlieferte Lehre (c. 7. v. 2.).

anzuerkennen hat, namentlich die menschliche Natur Christi, seinen Tod und seine Auferstehung hervor [1]). Einmal spricht er auch im Allgemeinen von dem Glauben an den Herrn [2]). Und sowie Polykarp auf der einen Seite zwischen Glauben und Wissen genau unterscheidet [3]) und er den positiven Charakter des Glaubens bestimmt hervorkehrt, der es eben nicht zuläßt, daß der Glaube einfach nach dem subjectiven Maßstabe des eigenen Denkens zurecht gelegt werde [4]), so schließt er auf der anderen Seite aus dem Glauben keineswegs das vernunftgemäße Erkennen aus [5]).

6. Die apologetische Tendenz des Briefes an Diognet, welcher die Vorzüge des Christenthums vor dem Heidenthum und Judenthum darlegen will, bringt es mit sich, daß da der Glaube insbesonders von der Seite seiner Harmonie mit der Vernunft zur Dar-

---

[1]) c. 1. wird insbesonders Bezug genommen auf unseren Herrn Jes. Chr., der gelitten hat für unsere Sünden bis in den Tod, den Gott auferweckt hat, nachdem er gelehrt hat die Wehen des Todtenreiches. c. 2. v. 2. wird der Glaube urgirt an den, der unsern Herrn Jesum von den Todten auferweckt, ihm Himmelsherrlichkeit und den Thron zu seiner Rechten verliehen hat. c. 7. v. 1. wird das Bekenntniß verlangt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen und am Kreuze für uns gestorben ist. c. 8. v. 1. wird insbesonders der Erlösungstod hervorgehoben. c. 12. v. 2. ist die Rede von solchen, welche an unsern Herrn Jes. Chr. und an dessen Vater glauben, der ihn von den Todten auferweckt. Der Glaube besagt also in seinem Wesen den innigsten Anschluß des Menschen an Gott und Christus, und wird dabei naturgemäß auf die Heilsdogmen besonders Bezug genommen, da eben dieselben insbesonders diesen Anschluß an Gott möglich machen. — [2]) c. 4. v. 3. ἡ τοῦ κυρίου πίστις. Die da eingeschärfte Nüchternheit läßt diesen Glauben als einen objectiv gegebenen, bestimmte objective Wahrheit enthaltenden Glauben erkennen, also als dogmatischen und historischen. — [3]) Unter offenbarer Bezugnahme auf 1. Pet. 1, 8. heißt es c. 1. v. 3. von den Philippern, daß sie an Christus glauben ohne ihn geschaut zu haben. — [4]) c. 4. v. 3. werden die Wittwen zur Nüchternheit und Besonnenheit im Glauben an den Herrn eigens ermahnt, wohl deshalb, weil die weibliche Phantasie zu subjectiven Schwärmereien mehr geneigt ist, und die gewissermaßen officielle Stellung dieser Wittwen die Gefahren der Eitelkeit und des geistlichen Hochmuthes nahe bringt, die eben den Grund zu solchen subjectiven Schwärmereien bilden. — [5]) Sowie Polykarp c. 3. v. 2, die Philipper auf den von Paulus ihnen geschriebenen Brief verweist, so spricht er c. 12. v. 1. das Vertrauen aus, daß sie in den heiligen Schriften wohl bewandert seien und ihnen darin nichts unbekannt sei. Polykarp will also in die Quellen der Offenbarung Einsicht genommen haben und in weiser Würdigung der da hinterlegten Wahrheit soll sich das Handeln gestalten, so daß er also gewiß nicht den rechten Vernunftgebrauch ausgeschlossen, sondern vielmehr in jeder Weise gehandhabt wissen will.

stellung kommt. Dies ist aber nicht blos durch die ganze Argumentationsweise des Verfassers ausgesprochen, insofern Diognet durch Vernunftgründe zur Würdigung des christlichen Glaubens angeleitet werden soll [1]), sondern es wird auch ausdrücklich gesagt, daß der Glaube auf vernünftiger Ueberzeugung beruhen soll [2]), und wird auch hinwiederum der Glaube als die rechte Erkenntniß oder als das Mittel eine solche zu gewinnen erklärt [3]). Jedoch nicht auf die Einsicht der Vernunft in die innere Güte des Christenthums wird der Glaube in seinem Princip und in seinem eigentlichen Wesen basirt, sondern vielmehr auf die Anerkennung der göttlichen Autorität, welche das Christenthum in die Welt einführt, indem dieses sowohl wesentlich aus der göttlichen Offenbarung stammt [4]), als auch fort und fort als solche durch ein specifisch göttliches Princip zur Geltung gebracht wird [5]), weshalb das Christenthum auch stets den Charakter des Geheimnisses bewahrt, so sehr es auch in Harmonie zur Vernunft steht [6]). Und so erscheint auch hier in der besagten Weise der Glaube ganz entschieden als historischer und dogmatischer charakterisirt, wie er sich

---

[1]) cc. 2. 3. 4. zeigen die Albernheit der heidnischen und jüdischen Gottesverehrung, cc. 5. 6. die Erhabenheit des christlichen Lebens, das sich so vortheilhaft vor dem Leben der Heiden ausnimmt, c. 8. das Ungenügende der heidnischen Philosophie, c. 9. die deklarirte religiöse Ohnmacht der vorchristlichen Menschheit und c. 10. die mit dem Bekenntniß Christi verbundenen Vortheile, nämlich die rechte Gotteserkenntniß und die wahre Gottes- und Nächstenliebe, aus der hinwiederum eine tiefere Einsicht in Gottes Geheimnisse resultirt. — [2]) Nach 7, 4. sendet Gott seinen Sohn ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος. So wird auch 2, 1. an die φρόνησις des Diognet zum Behufe einer rechten Beurtheilung appellirt. — [3]) Nach 8, 6. ist dem Glauben allein gegönnt, Gott zu schauen und nach 8, 11. zielt die gegebene Offenbarung eben dahin ab, um zu schauen und zu erkennen, und nach 10, 1. 7. 11, 5. 7. soll der Glaube überhaupt die rechte Erkenntniß Gottes und seiner Geheimnisse vermitteln. — [4]) Das Geheimniß der christlichen Religion darf man nicht von einem Menschen erfahren wollen (4, 6.), nicht in Folge eines Einfalls oder des Nachdenkens neuerungssüchtiger Menschen sind diese Lehren bekannt geworden (5, 3.), nicht eine irdische Erfindung ist das Christenthum (7, 1.). — [5]) Bereits früher wurde gezeigt, wie der Verfasser des Briefes an Diognet die christliche Wahrheit als Offenbarungswahrheit fort und fort auf autoritativem Wege zur Geltung will gebracht haben. Hier sei hervorgehoben, wie 11, 5. 7. die rechte Erkenntniß von der Wirksamkeit der Gnade abhängig gemacht wird, so daß also auch der Glaube, der nach dem Gesagten mit dieser rechten Erkenntniß zusammenhängt, auf die Gnade Gottes basirt wird. — [6]) 4, 6. wird die Religion der Christen überhaupt als Geheimniß bezeichnet und 11, 2. heißt es von den Aposteln, sie seien für zuverlässig erkannt worden, die Geheimnisse des Vaters kennen zu lernen. —

denn auch als solcher auf die ganze historisch gegebene Offenbarung zu beziehen hat [1]).

B. Die Darlegung der Gesammtmaterie.

§. 19.

Theologie im engeren Sinne.

Wenn wir die gesammte christliche Lehrdoctrin, sowie sie in den Schriften der apostolischen Väter vorliegt, zur systematischen Darstellung bringen wollen, so müssen wir uns naturgemäß auf die Lehre von Gott überhaupt, sein Wesen und seine Eigenschaften und seine Dreipersönlichkeit beziehen, was wir alles unter der Bezeichnung „Theologie im engeren Sinne" zusammenfassen, insofern wir den Gesammtinhalt der Schriften der apostolischen Väter als deren Theologie bezeichnet haben. Gehen wir also in der genannten Hinsicht die einzelnen apostolischen Väter durch und bringen wir deren Gotteslehre auf einen präcisen Ausdruck.

1. Barnabas ist Gott der allmächtige Schöpfer [2]) und Regierer der Welt und der Menschen, ohne den nichts geschieht [3]), der

---

[1]) Auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin sollen die geoffenbarten Wahrheiten anerkannt und zur Grundlage des Lebens gemacht werden und erscheinen als solche Wahrheiten nach 8, 11. und c. 9. insbesonders die auf die Erlösung der Menschheit abzielenden auf; jedoch nach 9, 6. gilt es auch das Wesen Gottes, die Schöpfung und Vorsehung Gottes und 11, 3. wird der von den Aposteln gepredigte Logos als Gegenstand des Glaubens bezeichnet (λόγος ὑπὸ ἐϑνῶν ἐπιστεύϑη), während v. 8. überhaupt die Rede ist von dem Geoffenbarten (τὰ ἀποκαλυφϑέντα), welches eben die ganze Lehre des Logos betrifft, die nach dem Willen und im Auftrage des Logos verkündet werden soll.

[2]) Barnabas reproducirt einfach den Bericht der Genesis über die Erschaffung des Menschen (c. 5. v. 5. c. 6. v. 12.) und der ganzen Welt (c. 11. v. 3.) und nennt (c. 16. v. 1. c. 20. v. 2.) Gott: ὁ ποιήσας αὐτούς d. i. die Menschen, sowie (c. 19. v. 2.) ὁ ποιήσας σε καὶ πλάσας σε. Das ποιήσας gegenüber πλάσας läßt auch an die absichtliche Hervorhebung des Schöpfungsbegriffes denken. Ohnehin unterliegt es keinem Zweifel, daß B. den eigentlichen Schöpfungsbegriff im Sinne der Genesis, der jüdischen Tradition und der apostolischen Lehre festhielt, und involvirt ja die Schaffung des Menschen nach seiner geistigen Seite, welche B. entschieden anerkennt, ein wahres Schaffen aus Nichts. — [3]) Ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυρυεύων (c. 21. v. 5.) bezeichnet Gott als den Herrscher der ganzen Welt,

gerechte Richter, der ohne Ansehung der Person das Gericht vollzieht [1]), der Allgegenwärtige [2]) und Allwissende, der durch die Propheten die Zukunft verkündet [3]), der Heilige [4]), der an Liebe Reiche [5]), der gütige Vater [6]), der barmherzige Vater, welcher seinen Sohn für die Sünden der Menschen hingegeben [7]), der Wahrhaftige und Getreue [8]). Auch bezeichnet er ihn sehr oft mit dem Worte „Herr" [9]) und κατ' ἐξοχήν als Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit [10]), als Herrn der Herrlichkeit und aller Gnade [11]).

---

als welchen er sich in der Weltregierung bethätigt. Dahin zielt auch ab, wenn es c. 19. v. 6. heißt, daß nichts in der Welt ohne Gott geschehe. — [1]) c. 4. v. 12. wird das ἀπροσωπολήμπτως dahin erklärt, daß jeder nach seinen Werken empfangen werde, dem Guten werde seine Gerechtigkeit vorangehen, vor dem Bösen werde der Lohn der Schlechtigkeit sein. c. 11. v. 7. wird ps. 1, 3—6. als Beweis für das gerechte Gericht Gottes citirt, c. 19. v. 10. die immerwährende Erinnerung an den Gerichtstag eingeschärft, und c. 21. v. 16. kraft der am Gerichtstage eintretenden Wiedervergeltung den Guten und Bösen das betreffende Loos in Aussicht gestellt. — [2]) c. 16. v. 2. erklärt B., Gott lasse sich nicht in einen Tempel einschließen, sondern erfülle Himmel und Erde. — [3]) Der ganzen Beweisführung des Verfassers liegt überhaupt die Voraussetzung zu Grunde, daß Gott allwissend ist, indem er sonst durch die Propheten nicht hätte die Zukunft verkünden lassen können. Von dieser Verkündigung ist aber namentlich die Rede c. 1. v. 7. c. 3. v. 6. c. 5. v. 3. — [4]) Aus der wahren lauteren Gesinnung des Herzens, welche cc. 2. 3. 9. 10. 15. 16. 19. 20. insbesonders eigeschärft wird, ergibt sich der naturnothwendige Rückschluß auf die Heiligkeit Gottes κατ' ἐξοχήν. — [5]) Wir ziehen c. 1. v. 3. das τῆς ἀγάπης als Apposition zu πλουσίου und nicht zu πνεῦμα, wie es öfter geschieht, was gewiß natürlicher ist, da ja diese Apposition zwischen dem πλουσίου als Adjectiv und dem dazu gehörigen Substantiv κυρίου steht. Πλούσιος mit dem Genitiv findet sich aber auch bei Eur. Plat. — [6]) Nach c. 2. v. 9. sollen wir die Güte Gottes, die ἀγαθωσύνη τοῦ πατρός aus den zu unserem Heile getroffenen Anordnungen erkennen. c. 7. v. 1. wird Gott wegen dieser zum Heile der Menschheit getroffenen Anstalten als ὁ καλὸς κύριος bezeichnet. — [7]) Gottes Barmherzigkeit äußert sich am stärksten in der Hingabe seines Sohnes für die Sünden der Menschen. Insofern nun cc. 5. 7. 8. 12. eben der Erlösungstod des Sohnes Gottes als von Gott durch die Propheten vorherverkündet dargestellt wird, tritt da Gott als der barmherzige Vater in eminenter Weise zu Tage. — [8]) Wenn c. 19. v. 5. eingeschärft wird, daß man nicht zweifelsüchtig sein soll, ob das von Gott Geoffenbarte, resp. Verheißene sein werde oder nicht, so beruht dies auf Gottes Wahrhaftigkeit und Treue, die supponirt erscheint. — [9]) Der Ausdruck ὁ κύριος ist von Gott unzählige Mal gebraucht, dagegen ὁ δεσπότης nur c. 1. v. 7. und c. 4. v. 3. wohl ohne besondere Absicht. Im neuen Testamente wird Gott dreimal (Luc. 2, 29., Act. 4, 24. Apoc. 6, 10.) als ὁ δεσπότης bezeichnet. — [10]) c. 18. v. 2. Dieser Ausdruck ist geeignet, Gottes absolutes Sein auszudrücken im Anschlusse an Isai. 44, 6: Ego sum primus et novissimus. — [11]) c. 21. v. 9. Es wird da Gott in

Erscheint so Gott als der Eine absolute Geist, als der theistische Gott, so wird eine Mehrpersönlichkeit dieses Einen absoluten Geistes damit ausgesprochen, daß Jesus erklärt wird als Sohn Gottes, u. zw. im eigentlichen Sinne als wahrer Gott [1]), als König in Majestät [2]), als Schöpfer und Herr der ganzen Welt [3]), als der allgemeine Richter [4]), als der Herr [5]), in dem die Herrlichkeit, weil alles ist in ihm und zu ihm [6]), der von den Todten auferstanden und gegen Himmel gefahren [7]),

---

seiner absoluten Fülle der Vollkommenheit in sich und als die Quelle aller wahren Vollkommenheit des Menschen dargestellt und ist diese Darstellung dem neuen Testamente überhaupt geläufig. — [1]) c. 5. v. 9. erscheint Christus als der Sohn Gottes, welcher aus dem Grunde die menschliche Natur angenommen, weil man sonst seinen Anblick nicht hätte ertagen können, also Sohn Gottes im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes. Synonym dazu ist ὁ ἀγαπημένος (c. 3. v. 6. c. 4. v. 3. 8.) im Anschlusse an Matth. 3, 17. 12, 18. 17, 5. Ferners wird c. 6. v. 12. das Citat aus Gen. 1, 26. von der Erschaffung des Menschen als von Gott zu dem Sohne gesprochen bezeichnet, nachdem es c. 5. v. 5. als zu Christus gesprochen angeführt erscheint. c. 7. v. 2. wird Christus als der Sohn Gottes und zugleich als Herr und Richter der Lebendigen und Todten erklärt, daher im eigentlichen Sinne c. 12. v. 8—12. erscheint Jesus als Sohn Gottes typisch vorgebildet in Josua, sowohl in dessen Namen als in dessen Thaten, und von David und Isaias als der mächtige Herr erklärt, also wieder der wahre Sohn Gottes, als welcher er auch, wie es da v. 10. heißt, nicht der Sohn eines Menschen ist. c. 14. v. 6. wird gesagt, wie Jesus von dem Vater die von Isaias verkündeten Aufträge erhalten habe, d. i. von Gott, und ist er demnach der Sohn Gottes wahrhaft und wirklich. — [2]) c. 11. v. 5. wird Christus durch ein Citat aus Isai. 33, 16. flgd. als βασιλεὺς μετὰ δόξης bezeichnet. — [3]) Nach c. 5. v. 5. ist Christus der Herr der ganzen Welt, die nach v. 10, speciell die Sonne, das Werk seiner Hände ist. — [4]) Nach c. 7. v. 2. ist Christus der Richter der Lebendigen und der Todten, d. i. der zum Leben und zum Tode Auferweckten. — [5]) c. 7. v. 2. wird Christus in Verbindung mit seiner göttlichen Sohnschaft und seinem Richteramt κατ' ἐξοχήν als Herr (κύριος) erklärt, ebenso c. 12. v. 10—12. im Unterschied von David und in gleicher Weise wie Gott selbst, c. 14. v. 4. im Unterschied von Moses, der ein bloßer Diener ist, das letztere ganz wie Hebr. 3, 5. — [6]) c. 12. v. 7. wird die übernatürliche Herrlichkeit Christi darin gefunden, daß er als der Lebensgrund von Allem und zugleich der Zielpunkt von Allem typisch durch die eherne Schlange in der Wüste vorgebildet wurde. Diese Sentenz entspricht fast wörtlich Col. 1, 16: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. In gleichem Sinne wird c. 6. v. 2. 3. Christus unter Anwendung von Isai. 28, 16. als der Unbezwingliche und Allgewaltige dargestellt, indem Alle, die auf ihn vertrauen, das Leben haben in Ewigkeit, welches Leben in Ewigkeit in gleicher Weise mit Christus verbunden wird c. 8. v. 5. c. 10. v. 10. 11. — [7]) Die c. 15. v. 9. erzählte Auferstehung und Himmelfahrt Christi wird ihm so beigelegt, daß man erkennt, er sei aus eigener Macht auferstanden und gegen Himmel gefahren, wie ohnehin c. 5. v. 6. die Menschwerdung Christi damit moti-

und endlich noch als derjenige, von dem Gott bei der Schöpfung der Menschen gesprochen: Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnisse [1]). Insbesonders diese Auslegung der bekannten Worte der Genesis läßt erkennen, wie Barnabas im göttlichen Wesen, das ihm als absolut nur Eines sein kann, wie er denn überhaupt nur Einen Gott in seiner ganzen Darstellung zu Tage treten läßt, zunächst ein solches Verhältniß zwischen Vater und Sohn sich denkt, das nur ein persönliches sein kann. Und außer dem Vater und Sohne deutet er noch eine dritte Person in der Gottheit an, wenn er von dem an Liebe reichen Herrn den Geist auf die Menschen ausgegossen sein läßt [2]) und er als die Frucht der Taufe die Gottesfurcht und die Hoffnung auf Jesus hin im heiligen Geiste bezeichnet [3]).

---

virt wird, daß er den Tod überwinde, die Auferstehung von den Todten zeige. Zu bemerken ist hier, daß B. die Himmelfahrt einfach der Auferstehung anfügt, um die Thatsächlichkeit zu constatiren, daß nämlich Christus nach seiner Auferstehung nicht mehr gestorben ist, ohne damit zu sagen, daß die Himmelfahrt unmittelbar nach der Auferstehung am selben 8. Tage erfolgt sei. Marcus 16., den B. im Auge zu haben scheint, wird auch über die Auferstehung und Himmelfahrt in einem fort referirt, obwohl sie nach Matth. 28. und Act. 1. auseinander liegen und die Himmelfahrt am 40. Tage nach der Auferstehung stattfand. — [1]) c. 5. v. 5. Hiemit tritt der persönliche Unterschied hervor, wenn Vater und Sohn einander gegenüber gestellt werden und jener zu diesem die Worte spricht. Beide erscheinen als sich einander gegenüberstehende persönliche Subjecte, so sehr sie wieder in ihrer Natur und Wesenheit Eins sein müssen, wenn der Sohn ebenso wie der Vater wahrer Gott sein soll. — [2]) Das πνεῦμα c. 1. v. 3. ist zwar parallel zu ἡ δωρεὰ πνευματικὴ v. 2. und will demnach die Wirkung, die Gabe des Geistes ausdrücken. Aber wie bei Paulus Tit. 3, 3—7. (οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ I. X. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν) ist auch hier statt des Effectes die causa gesetzt und demnach an den Geist des Herrn und Gottes zu denken, der von ihm ausgeht und der der Geist der Liebe ist, die hypostatische Liebe als von dem an Liebe reichen Herrn ausgehend. Sowie B. Vater wie Sohn als Herrn bezeichnet und die Liebe wie des Vaters so des Sohnes vielfach hervorhebt, so ist also hier dieser Geist der Liebe, diese hypostatische Liebe der von Vater und Sohn ausgehende heilige Geist und es könnte auf diesen heiligen Geist das „Herr der Herrlichkeit und aller Gnade" c. 21. v. 9. bezogen werden. Zugleich drückt die Beziehung auf die Fülle der Liebe, aus der der Geist hervorgeht, die Einheit des göttlichen Wesens aus, während er in seiner Gegenüberstellung als Geist doch wieder als persönliches Subject unterschieden erscheint. — [3]) c 11. v. 11. Das τὸ πνεῦμα erscheint hier als Princip der Gnade, durch die wir die Gottesfurcht, d. i. die Liebe zu Gott, wie c. 19. v. 2., wo ἀγαπήσεις und φοβηθήσεις parallel gestellt sind, und die Anwartschaft auf das in Christo erhoffte Heil erlangen, also dem Sinne nach ganz analog wie πνεῦμα c. 1. v. 3. und zugleich noch schärfer der persönliche Unterschied in der Gegenüberstellung ausgedrückt.

In diesem Sinne läßt er den Glauben durch die Predigt begründet werden, welche die mit göttlicher Autorität ausgerüsteten Glaubensboten vollzogen [1]), und deren Inhalt niemand anderer ist, als die ganze geschichtliche Person Christi, also die göttliche Offenbarung in ihrem eminenten Vollzuge, die alle Offenbarung in sich schließt, da die vorchristliche eben nur auf Christus vorbereitete [2]).

---

an sich auch der Vernunft erkennbar; aber im Hirten erscheinen sie als erstes positiv gegebenes und eingeschärftes Gebot, wie denn der Hirt seiner ganzen Anlage nach auf dem positiven Boden der göttlichen Offenbarung steht, und darum werden diese Wahrheiten im Hirten eben auch nur auf Grund der göttlichen Offenbarung geltend gemacht. Sollen sie aber auf die Autorität des offenbarenden Gottes vor Allem anerkannt werden, so kommt da kein anderer Glaube zum Ausdruck als der historische und dogmatische. — [1]) Im 8. Gleichn. 3, 2. werden die Völker, welche sich im Schatten des Weidenbaumes befinden, als diejenigen bezeichnet, welche die Predigt gehört und an den Sohn Gottes geglaubt haben. Nach 9. Gleichn. 17, 1. wurden alle Völker, die unter dem Himmel wohnen, sofern sie auf die Predigt hörten und glaubten, mit dem Namen des Sohnes Gottes benannt. Erscheint nun hiernach der Glaube auf die Predigt gegründet, so wird hinwiederum diese Predigt auf die göttliche Autorität zurückgeführt, wenn es 9. Gleichn. 16, 5. heißt: „Die Apostel und Lehrer, welche den Namen des Sohnes Gottes gepredigt haben, predigten entschlafen in Kraft und Glauben an den Sohn Gottes sogar den Entschlafenen und gaben ihnen selbst das Siegel der Predigt. Soll sich aber nach Hermas der Glaube auf Grund der mit göttlicher Autorität ausgestatteten Predigt vollziehen, so ist das eben Anerkennung des Gepredigten auf Grund der die Wahrheit desselben verbürgenden göttlichen Autorität oder mit einem Worte, der Glaube ist ein historischer und dogmatischer, wie es kurz 9. Gleichn. 13, 5. heißt: οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. — [2]) Nach 8. Gleichn. 3. ist der seine Zweige über die ganze Erde ausbreitende Baum das in die ganze Welt gegebene Gesetz Gottes, dieses selbst aber ist der bis an die Enden der Erde gepredigte Sohn Gottes. Die kirchengründende Predigt ist daher κατ' ἐξοχὴν nach 9. Gleichn. 17, 1. τὸ κήρυγμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, wofür 3. Ges. 7, 3. ὁ λόγος, 9. Gleichn. 25, 2. ὁ λόγος τοῦ κυρίου, 3. Ges. 6, 2., 8. Gleichn. 9, 1. ἡ ἀλήθεια, 3. Ges. 7, 6, τὸ ῥῆμα τὸ δίκαιον und 3. Ges. 3, 5. τὸ ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος gebraucht wird. Wir sehen hier als Gegenstand des Glaubens geradezu die göttliche Offenbarungswahrheit geltend gemacht, für welche aber auch bei der Predigt ganz besonders die göttliche Autorität einzutreten hat, und darum erscheint in dieser Hinsicht der Glaube nur noch mehr als ein historischer und dogmatischer. Wenn aber Zahn (der Hirte des Hermas S. 144. flgd.) den Glauben schlechtin als die Einsenkung des Sohnes Gottes in den Menschen faßt, weshalb er kein historischer oder dogmatischer Glaube sein könne, so können wir dem um so weniger beistimmen, als er ja selbst erst durch die Taufe den vollen Glauben oder den vollen Gnadenstand, wie wir lieber sagen, eintreten läßt und er auch mit Hermas verschiedene Grade des Glaubens unterscheidet. Insbesonders erscheint uns 8. Gleichn. 9, 1. zwischen dem anfänglichen und vollen (lebendigen) Glauben unterschieden, wo es von denen, welche nach ihrer Be-

Und dieser historische und dogmatische Glaube steht nach Hermas auch in harmonischer Beziehung zur Vernunft, indem der Glaube an den Geist Gottes die höhere Erleuchtung vermittelt [1]), und indem überhaupt Hermas um die Einsicht in die erhaltenen Gesichte bittet, die er auch erhält [2]), wobei freilich wiederholt Maß und Ziel eingeschärft wird [3]).

4. Bei Ignatius tritt der Glaube insbesonders von der Seite hervor, als er ein bestimmtes einheitliches Bekenntniß der göttlichen Offenbarung besagt. Dahin zielt eben die Mahnung ab, es sollten Alle Eines Sinnes, Einer Meinung ein und dasselbe sagen [4]), und

kehrung zum Christenthume durch ihren Reichthum und eine angesehene Stellung in der Gesellschaft sich in einer seelengefährlichen Weise von der engeren Christengemeinschaft haben abziehen lassen, heißt: ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν, ἀλλ' ἐνέμειναν τῇ πίστι μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως. Und 3. Gef. 6, 2. 3. ist die Rede von solchen, welche den Glauben angenommen haben, aber in Folge ihrer Zweifelsucht ihren wahren Weg verließen, in der Meinung, sie würden einen besseren Weg finden, was darauf hindeutet, daß es sich beim Glauben vor allem um die gläubige Anerkennung der göttlichen Wahrheit, des wahren Weges handelt, wie denn 8. Gleichn. 6, 5. die Verbreiter falscher Lehren (ξέναι διδαχαί) auferscheinen. — [1]) 11. Gebot 9. heißt es: Wenn ein Mann mit dem göttlichen Geiste in eine Versammlung von gerechten Männern kommt, die Glauben an Gottes Geist haben, und die Versammlung jener Männer richtet ein Gebet an Gott, dann erfüllt der Engel des prophetischen Geistes, der dem Propheten zur Seite steht, diesen und mit dem heiligen Geiste erfüllt redet er zur Gemeinde, wie der Herr will. Auf dasselbe weist hin, wenn nach 3. Gef. 8, 5. aus dem Glauben die Wissenschaft stammt. — [2]) 3. Gef. 3, 1. wünscht Hermas die Bedeutung des Geschehenen zu verstehen, auf daß er es andern mittheilen könne, die auf die Kunde hievon den Herrn in seiner vielgestaltigen Glorie erkennen. 10. Geb. 1, 4. wird empfohlen nicht einfach zu glauben, sondern nach der Wahrheit zu forschen, über die Gottheit und die Wahrheit nachzudenken, freilich in Gottesfurcht, indem diejenigen, welche dem Herrn anhängen, alles begreifen. 5. Gleichn. 4, 2. 3. sagt Hermas, er werde vergebens gehört haben, wenn ihm Gleichnisse vorgetragen und sie ihm nicht erklärt werden, worauf ihm die Antwort wird: Wer den Herrn in seinem Herzen hat, bittet denselben um Verstand, empfängt ihn und lobt dann jedes Gleichniß und die Worte des Herrn, die im Gleichnisse vorgetragen wurden, werden ihm verständlich. — [3]) 3. Gef. 10, 6. wird insbesonders demüthiger Sinn empfohlen, 9. Gleichn. 22, 1. 2. Ausschluß jedes Eigensinnes und Eigendünkels sowie Selbstvertrauen. — [4]) Ignatius ermahnt die Ephesier (c. 2. v. 2.), sie sollten in jeder Weise Christus verherrlichen, damit sie in einmüthiger Unterwerfung, Eines Sinnes, Einer Meinung, Alle ein und dasselbe sagen über dasselbe. Da die besondere Tendenz des Ignatius dahin geht, daß Christi wahre Menschheit, sein Erlösungstod und seine Auferstehung anerkannt werden, so findet er offenbar die Verherrlichung Christi darin gelegen, daß die betreffenden Wahrheiten allgemein anerkannt und zur Gel-

Abglanz der Majestät Gottes [1]), erhaben über die Engel [2]), sowie als Richter der Lebendigen und der Todten [3]). Und wenn noch eigens von dem heiligen Geiste die Rede ist [4]), sowie er auch geradezu neben

wird auch gleich der Richter der Lebendigen und der Todten genannt und eben gerade aus der Größe Christi soll die Größe unseres durch ihn bewirkten Heiles resultiren. — [7]) c. 7. v. 4. wird Gott als der Vater Christi erklärt und ist somit dieser der Sohn Gottes. c. 36. v. 4. wird Christus durch Anwendung zweier Psalmstellen als Sohn Gottes (υἱὸς θεοῦ) bezeichnet u. zw. als der natürliche, den er von Ewigkeit geboren und der deshalb auch die Herrschaft über die Feinde erlangt hat. c. 59. v. 2. 3. 4. wird Christus bezeichnet als ὁ ἠγαπημένος παῖς θεοῦ, was wohl den Sohn Gottes in seiner menschlichen Erscheinung im Auge hat, da die erlösende Thätigkeit Christi gleich namhaft gemacht wird. — [8]) c. 16. v. 2. τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ drückt die göttliche Würde Christi aus. Parallel ist Hebr. 1, 3. und wird μεγαλωσύνη öfter von der Herrlichkeit Gottes gebraucht wie c. 27. v. 4. c. 36. v. 2. Auch wird hier die Präexistenz Christi bestimmt damit angedeutet, daß gesagt wird, er sei nicht in Glanz und Herrlichkeit gekommen, obwohl er gekonnt hätte. — [1]) c. 36. v. 2. ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης θεοῦ parallel zu Hebr. 1, 3. (ἀπαύγασμα τῆς δόξης θεοῦ) besagt die göttliche Natur Christi, die ihm wesenhaft eignet. — [2]) c. 36. v. 3. parallel zu Hebr. 1, 7. wird hier der wesentliche Unterschied zwischen Christus und den Engeln dargelegt, insofern diese nur die Diener Gottes (v. 3.) sind, jener aber der von Ewigkeit her gezeugte Sohn (v. 4.). — [3]) 2. Clem. 1, 1. κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν drückt die göttliche Macht und Würde Christi aus, wie Joan. 5, 22. Act. 10, 42. II. Tim. 4, 1. 1. Petr. 4, 5. — [4]) c. 8. v. 1. heißt es, daß die Verwalter der Gnade Gottes durch den heiligen Geist über die Buße gesprochen, c. 22. v. 1., Christus habe durch den heiligen Geist uns ermahnt. c. 2. v. 2. ist parallel zu Tit. 3, 5. flgd. und bedeutet die Gnade, welche durch den heiligen Geist gegeben wird. c. 63. v. 2. wird ebenfalls auf die Gnade des heiligen Geistes Bezug genommen. Es erscheint da der heilige Geist als Gott, indem er Princip der Inspiration und Gnade ist, und anderseits muß er auch als besondere göttliche Person gelten, wenn sonst von dem Vater und dem Sohne die Rede ist. Damit ist nicht in Widerspruch, wenn 2. Clem. 9, 5. 14, 4. Christus πνεῦμα genannt wird. Denn 2. Clem. 9, 5. wird πνεῦμα der σαρξ (menschliche Natur) gegenübergestellt, in der er als Erlöser auf Erden erscheint, und bedeutet darum seine göttliche Natur, in der er schon vor seiner Menschwerdung existirte (ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα), also den Geist κατ' ἐξοχήν, das göttliche Wesen, das eben Geist ist, während das persönliche Moment nicht hervorgehoben wird. 2. Clem. 14, 4. bezieht sich das πνεῦμα auf den Vergleich Christi mit der Kirche, die wie Christus in dem Sinne v. 2. geistig genannt wird, als sie nicht von heute sondern von oben ist, und wird demnach damit nur allgemein die vormenschliche Existenz Christi, sein göttliches Wesen ausgesagt, an dem wir nach v. 3. und 4. durch Keuschheit in und mit der Kirche Theil haben, welche wir eben damit gleichfalls rein halten, da sie der Leib Christi ist. Das πνεῦμα darf also hier nicht als der heilige Geist genommen werden, so daß mit diesem Christus identificirt würde, und dies um so weniger, als v. 3. und 5. vom heiligen Geiste die Rede ist, in dem wir das unzerstörbare Leben erhalten. Und scheint hier nicht

dem Vater und dem Sohne aufgeführt erscheint [1]), so wird von Klemens sowohl der theistischen Gottesidee als der specifisch christlichen Idee eines dreipersönlichen Gottes in unverkennbarer Weise Ausdruck gegeben.

3. Im Hirten des Hermas wird Gott, der auch sehr oft Herr [2]) genannt wird, bezeichnet als unermeßlich [3]), barmherzig [4]), gütig [5]), gerecht [6]), als wahrhaftig [7]), allwissend [8]), allmächtig [9]), als Schöpfer [10]),

---

eine offenbare Beziehung vorhanden zu sein auf den Pastor des Hermas 5. Gleich. 6, 5., 9. Gleichn. 1, 1., wie denn auch sonst der 2. Klemensbrief sachlich öfter mit dem Pastor des Hermas zusammentrifft? — [1]) c. 46. v. 6. εἷς θεὸς — εἷς Χριστὸς — ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς. Die Nebeneinanderstellung läßt die 3 einander vollkommen ebenbürtigen göttlichen Personen erkennen, den Vater, den Sohn, den heiligen Geist (vgl. c. 2. v. 2.), während anderseits, wie schon gesagt, die Einheit Gottes entschieden festgehalten wird, so daß die göttlichen Personen nur Eine göttliche Natur besitzen. Das Gleiche gilt, wenn es c. 58. v. 2. heißt: ζῇ ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος 'Ιησοῦς Χριστὸς καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον, welche drei zugleich als der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten erklärt werden. Und c. 2. v. 1. und 2. finden sich zusammengestellt: λόγοι θεοῦ — παθήματα Χριστοῦ —ἔκχυσις πνεύματος ἁγίου. — [2]) So 2. Ges. 2, 5. Der Herr (ὁ δεσπότης) hat bei seines Sohnes Herrlichkeit geschworen. v. 8. ὁ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 8. Gleich. 11, 1. Der Herr will in seiner Langmuth, daß die durch seinen Sohn Berufenen auch wirklich zum Heile gelangen. 9. Gleichn. 12. 24. 25. u. s. w. — [3]) 1. Geb. 1. πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος, also die Unermeßlichkeit im eigentlichen Sinne, wogegen es 1. Ges. 1, 6. heißt: ἐν οὐρανοῖς κατοικῶν. — [4]) 1. Ges. 3, 2. ἡ πολλὴ εὐσπλαγχνία τοῦ κυρίου ἠλέησέσε. 4. Ges. 2, 3. ἡ πολλὴ εὐσπλαγχνία θεοῦ. 4. Geb. 3, 5. πολὺ εὔσπλαγχνος ὁ κύριος εὐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τήν ποίησιν αὐτοῦ. 9. Geb. 2. ἡ πολλὴ εὐσπλαγχνία. 4. Gleichn. 2. τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου. 5. Gleichn. 4, 4. ὁ κύριος πολυεύσπλαγχνος ἐστί. 9. Gleichn. 28, 4. θεὸς οὐ μνησικακεῖ τοῖς ἐξομολογουμένοις τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἀλλ' ἵλεως γίγνεται. — [5]) 9. Geb. 2. Wende dich vom ganzen Herzen zum Herrn und verlange ungescheut und du wirst seine große Güte erfahren. 5. Gleichn. 4, 4. Gott gibt allen, die ihn unablässig bitten. — [6]) Während nach 3. Gleichn. in diesem Leben Gottes Gerechtigkeit nicht immer erkennbar ist, so ist dies nach 4. Gleichniß gewiß im künftigen Leben der Fall; und im 6. Gleichnisse tritt Gottes Gerechtigkeit an der harten Strafe zu Tage, welcher die genußsüchtigen Menschen verfallen, und erscheint da die Strafe weit größer als die böse Lust Annehmlichkeit hatte. — [7]) 3. Geb. 1. In Gott findet sich keine Lüge. — [8]) καρδιογνώστης in 4. Geb. 3, 4. — [9]) 3. Ges. 3, 5. ἡ ἀόρατος δύναμις τοῦ δεσπότου. 4. Ges. 2, 3. ἡ δύναμις θεοῦ. 5. Gleichn. 7, 3. Gott ist jegliche Macht (πᾶσα ἐξουσία). — [10]) 1. Ges. 1, 6. κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὀντὸς τὰ ὄντα. 1. Ges. 3, 4. ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ὁ δυνάμει καὶ κρατείᾳ ὁ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τῇ ἐνδώξῳ αὐτοῦ βουλῇ περιθεὶς τὴν εὐπρέπειαν τῇ κτίσει καὶ τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γὴν ἐπὶ τῶν ὑδάτων. 1. Geb. 1. ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτισας κα ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὀντὸς εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. 8. Geb. 1. τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ

und Beherrscher der ganzen Welt [1]), als Majestät und Herrlichkeit [2]), und als der Eine [3]). Sodann ist wiederholt die Rede von dem Sohne Gottes, bei dem der Herr geschworen [4]), dem große Macht und Herrschaft ist, der aber ob seines Erlösungswerkes unter dem Bilde des Sclaven erscheint [5]), der als das Gesetz Gottes bis an die Grenzen der Erde gepredigt wurde [6]), der als der Fels dargestellt wird, auf dem die Kirche gebaut ist, sowie als die Thür, durch welche Alle eintreten sollen [7]), dessen Namen groß und unerfaßbar ist und

---

12. Geb. 4, 2. ἔκτισε τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου. 5. Gleichn. 5, 2. ὁ κύριος ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας. — 1) 9. Gleichn. 23, 4. ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ κύριος ἡμῶν ὁ πάντων κυριεύων καὶ ἔχων πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν. — 2) 2. Gesicht 2, 3. δόξα τοῦ κυρίου. 3. Gesicht 1, 5. 12. Geb. 4, 3. ἡ δόξα τοῦ θεοῦ. 3. Gesicht 3, 1. ἡ πολλὴ δόξα. 4. Gesicht 2, 4. τό μέγαν καὶ ἔνδοξον ὄνομα θεοῦ. 3. Gesicht 9, 8. ὁ βασιλεὺς ὁ μέγας. — 3) 1. Geb. 1. Vor allem glaube, daß Ein Gott sei. — 4) 2. Gesicht 2, 8. Die Größe des Schwures tritt damit hervor, daß der Sohn dem Vater als wesensgleich genommen wird, wie es 2. Gesicht 2, 5. heißt, der Herr habe bei seiner Majestät geschworen. — 5) 5. Gleichn. 5. 6. ἐξουσία μεγάλη καὶ κυριότης kommen dem Sohne Gottes zu. Scheint dies schon den Sohn Gottes in seiner vormenschlichen Existenz im Auge zu haben, so wird auf die dem Mensch gewordenen Sohne Gottes ob seines Erlösungswerkes, von dem eben gerade früher die Rede war, gegebene Herrlichkeit sich bezogen, wenn es heißt, er sei Herr über das Volk, da er von seinem Vater alle Gewalt empfangen, worauf sich auch bezieht, wenn gesagt wird, Gott habe das Fleisch (die menschliche Natur Christi) in die Gemeinschaft des heiligen Geistes erhoben, nämlich zur Theilnahme an der Herrlichkeit der göttlichen Natur, d. i. an jener Herrlichkeit, die dem Sohne Gottes kraft seiner göttlichen Natur mit dem Vater und dem heiligen Geiste eigen ist. Die volle persönliche Identität des Sohnes Gottes nach seinem vorweltlichen Sein und seiner zeitgeschichtlichen Offenbarung wird ja 9. Gleichn. 12, 1. 2. 3. entschieden bezeugt und ist eben darnach die eigenthümliche Ausdrucksweise im 5. Gleichnisse zu recht zu legen. — 6) 8 Gleichn. 3, 2. wird der Sohn Gottes als die kirchengründende Predigt erklärt, und es ist dies, wie schon gesagt, die ganze geschichtliche Person Christi, welche aber zugleich als göttliche Person, als wahrer Gott damit charakterisirt wird, daß die Predigt des Sohnes Gottes auch den Glauben an den Sohn Gottes (vgl. 8. Gleichn. 8. 9. Gleichn. 16. 17.) begründet, ganz in derselben Weise, wie 9. Gleichn. 13, 5. gesagt wird: οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ θεοῦ. — 7) 9. Gleichn. 12, 1—3. wird im Anschlusse an Joan. 10, 7. 9. und 1. Cor. 10, 4. der Felsen und das Thor des Bildes als der Sohn Gottes erklärt, wobei der Felsen deshalb als alt erschien, weil der Sohn Gottes älter ist als seine gesammte Creatur, so daß er dem Vater für seine Creatur als Berather zur Seite stand, das Thor dagegen als neu, weil er aus der vorigen Verborgenheit am Ende der Tage hervorgetreten, damit man durch ihn zu Gott, ins Reich Gottes kommen könne und die Kirche sich auf ihm erbaue. Der Sohn Gottes, dessen Identität nach seinem vorweltlichen Sein und seiner endgeschichtlichen Offenbarung hier bestimmt auser-

die ganze Welt trägt [1]), und dieser Sohn Gottes wird in gleicher Weise Herr genannt wie Gott überhaupt [2]). Tritt demnach da der Sohn Gottes dem Vater als bestimmte göttliche Person gegenüber, wiewohl er auf der andern Seite ebenso wahrer Gott ist wie der Vater, so gilt das Gleiche auch vom heiligen Geiste, dessen oft Erwähnung geschieht [3]) und der ebensosehr persönlich vom Sohne Gottes unterschieden wird [4]), wie er als wahrer Gott auferscheint, der schon zum

scheint, wird hier von dem Vater als Person ganz bestimmt unterschieden und anderseits wird ihm die gleiche Ewigkeit, also dieselbe göttliche Natur wie dem Vater zugesprochen, wohin auch die Berathung bei der Weltschöpfung und die Begründung des in Gott zu erlangenden Heiles, welche dem Sohne zugeschrieben werden, sich beziehen. Parallel dazu ist 3. Gef. 3, 5. (vgl. 9. Gleichn. 14, 5.), wo es heißt, der Thurm gründe auf dem Worte des allmächtigen und hochberühmten Namens (τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος) und werde zusammengehalten ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως δεσπότου; auch das kennzeichnet den Sohn Gottes als wahren Gott. — [1]) 9. Gleichn. 14, 5. Τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγαν ἐστί καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. Damit wird entschieden die Gottheit des Sohnes Gottes bezeugt. — [2]) So z. B. wo das ὁ κύριος in Verbindung mit der Taufe genannt wird, wie 3. Gef. 7, 3. (οἱ θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου), oder wo von den Christen die Rede ist, welche ihren Herrn verleugnten, wie 9. Gleichn. 28, 8.; und 9. Gleichn. 23, 4 heißt es: ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ὁ πάντων κυριεύων καὶ ἔχων πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, wo das ὁ κύριος im Unterschiede von ὁ θεὸς als der Sohn gefaßt werden kann. Vgl. Zahn (l. c. S. 156 flgd.). — [3]) So haben nach 9. Gleichn. 25, 2. die Apostel den heiligen Geist empfangen, den auch nach 9. Gleichn. 24, 4. die in Christo Geheiligten empfangen und der hier Geist des Sohnes heißt. Ueberhaupt liebt es Hermas, den Menschen als ein Gefäß darzustellen, welches der heilige Geist erfüllt und allein erfüllen will (vgl. 3. Geb. 5. Geb. 1. 2. 5. Gleichn. 7. 9. Gleichn. 32. 3. Gef. 11.). Im 11. Geb. 5. erscheint er als in dem wahren Propheten und wird er da auch Geist Gottes (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον, τὸ πνεῦμα τῆς θειότητος), der Geist von oben genannt. Nach 9. Gleichn. 1, 1—3. spricht der heilige Geist zuerst unter der Gestalt der Kirche und dann durch einen Engel zu Hermas. — [4]) Der h. Geist wird stets als solcher namhaft gemacht und dem Sohne Gottes bestimmt gegenübergestellt und wie dieser so erscheint er auch immer als ein persönliches Wesen nicht aber als eine Personification. So steht auch im 9. Gleichnisse der in dem Gläubigen wohnende heilige Geist in Gestalt der zwölf Jungfrauen, welche zunächst die göttlichen Gnaden bezeichnen und weiterhin den heiligen Geist, der diese Gnaden gibt, neben dem Fels mit dem Thor, d. h. neben dem Sohne, welcher ewig ist und sich am Ende der Zeiten geoffenbart hat, und während dieser Sohn Gottes, in anderer Gestalt gedacht, von der Kirche abwesend ist, bleibt der h. Geist bei der Kirche und begrüßt den wiederkehrenden Sohn Gottes als einen von sich persönlich verschiedenen. Damit steht nun nicht im Widerspruche, wenn nach 5. Gleichn. 6, 5. dem heiligen Geiste Gott in einem Fleische, das sich jener erwählt, Wohnung angewiesen hat. Der heilige Geist wird da nicht nur nicht ausdrücklich mit dem Sohne Gottes identi-

voraus existirte und jede Creatur geschaffen hat [1]). Alle drei göttlichen Personen aber werden zusammengestellt, wenn es heißt: „Der Herr hat euch geprüft und eingetragen in unsere Zahl und euer sämmtlicher Same wird beim Sohne Gottes wohnen; denn von seinem Geiste habt ihr empfangen [2]). Und so finden wir der thei-

---

ficirt (nur der Sohn in der Parabel heißt der heilige Geist, da der Sohn Gottes in der Parabel als δοῦλος auferscheint), sondern es wird hier nur mit den Christen, in welchen nach Hermas der heilige Geist wohnt, der Mensch gewordene Sohn Gottes in Parallele gesetzt, in welchem die Fülle des heiligen Geistes wohnt. Der Sohn Gottes, welcher nach Hermas von Ewigkeit existirt und in der Zeit die menschliche Natur annimmt, ist eben vor allem der Träger des heiligen Geistes und diesen seinen Geist theilt er sofort den an ihn Glaubenden mit, und in dieser Hinsicht ist allerdings eine Parallele zwischen Christus und den an ihn Glaubenden. Darum unterscheidet sich aber der heilige Geist persönlich noch immer von dem Sohne, wie er auch sonst von demselben unterschieden wird, und mag man dabei auch an das Hervorgehen des Geistes aus dem Sohne denken, als welcher er der Geist des Sohnes heißt, wie das τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον und τὸ πνεῦμα τῆς θειότητος überhaupt die Beziehung des Geistes zu Gott und damit zu Gott dem Vater andeutet. Man beachte auch den mit 2. Clem. 14. (9, 5.) obwaltenden realen Parallelismus, der sich noch 5. Gleichn. 7, 1. 2. fortsetzt und der es nur noch mehr erkennen läßt, daß 5. Gleichn. 6, 5. in besagter Weise zu verstehen sei. Ebensowenig wird der heilige Geist mit dem Sohne Gottes identificirt, wenn es 9. Gleichn. 1, 1. einfach heißt: „Der heilige Geist ist der Sohn Gottes," wie dies namentlich die Leipz. Herausgeb. wollen (l. c. S. 196. vgl. S. 156 bis 157). Wird nämlich da überhaupt auf das göttliche Princip Rücksicht genommen, das den Offenbarungen des Hermas resp. der christlichen Offenbarungswahrheit zu Grunde liegt, so erscheint als dieses göttliche Princip zunächst der heilige Geist namhaft gemacht und weiterhin der Sohn Gottes, der eben den heiligen Geist sendet und der durch den heiligen Geist seine offenbarende Thätigkeit durchführt und vollendet. — [1]) 5. Gleichn. 6, 5. heißt es: τὸ πνεῦμα, τὸ προόν, τὸ κτίσαν πάσην τὴν κτίσιν. Damit wird dem heiligen Geiste die Ewigkeit beigelegt und er als schöpferisches Princip bezeichnet, wornach er also wie Vater und Sohn wahrer Gott ist, als was er auch insbesonders noch dadurch erscheint, daß er das die Propheten inspirirende (11. Geb.) und die Christen heiligende Princip ist. In den Stellen, wo eben von dem Einwohnen des heiligen Geistes im Menschen die Rede ist, wechselt eben beständig ὁ κύριος mit τὸ πνεῦμα als Bezeichnung der das christliche Leben begründenden Macht. Und wie er hier als dem Vater und Sohn durch Ewigkeit und Macht ebenbürtig erscheint, kann er noch um so weniger als eine bloße Personification genommen werden. — [2]) 9. Gleichn. 24, 4. κύριος — υἱὸς θεοῦ — πνεῦμα. Der griechische Codex hat statt πνεύματος: σπέρματος; jedoch nach den lateinischen Codices ist πνεύματος zu lesen. Eine Zusammenstellung der drei göttlichen Personen kann man auch 9. Gleichn. 13, 5. finden, wo es heißt, daß die, welche durch seinen Sohn an den Herrn geglaubt haben und mit diesen Geistern (den vom h. Geiste gespendeten Gnaden) angethan sind, Ein Geist sein

stischen Gottesidee überhaupt sowie der christlichen Trinitätslehre im Besondern von Hermas in seinem Hirten Ausdruck gegeben.

4. Ignatius spricht offen die Einheit Gottes [1]) aus, der ihm der lebendige Gott [2]) ist, und den er als den Allwissenden [3]), Langmüthigen [4]), Barmherzigen.[5]), Getreuen [6]) erklärt. Sehr häufig redet er aber von Gott dem Vater [7]) und von Christus als dem Sohne

---

werden. Und die Dreiheit in Gott mag auch angedeutet sein, wenn nach 9. Glchn. 6, 3. die in den Bau eingefügten Steine dreimal berührt werden. Die Leipziger Herausgeber (l. c. S. 208.) haben das τρίς aus dem griechischen Texte gestrichen. Uebrigens wird ohnehin die Einheit Gottes, die in der numerischen Einheit seines Wesens beruht, von Hermas entschieden geltend gemacht. — [1]) Ad Magn. 8, 2. Die von der Gnade Christi inspirirten Propheten haben gelehrt, daß Ein Gott sei, der sich durch Christus geoffenbaret habe. — [2]) Ad Phil. 1, 2. ϑεὸς ζῶν im Gegensatze zu den falschen todten Götzen der Heiden, wie dies der Schrift gewöhnlich ist. — [3]) Ad Ephes. 15, 3: Nichts ist vor dem Herrn verborgen und auch unsere Geheimnisse sind ihm nahe. Ad Magn. 3, 2: ϑεὸς ὁ τὰ κρύφια εἰδώς. Phil. 7, 1. Der Geist Gottes durchforscht das Verborgene. — [4]) Ad Ephes. 11, 1: Die Langmuth Gottes (μακροϑυμία ϑεοῦ) soll uns nicht zum Verderben gereichen, indem wir nämlich auf sie pochen und das nahende Ende übersehen. — [5]) Ad Trall. 12, 3: Die Barmherzigkeit Gottes (τὸ ἔλεος ϑεοῦ) soll Ignatius das Martyrium zu Theil werden lassen. Ad Rom. proëm.: ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου... ἐκκλησίᾳ. Ad Phil. proëm.: Aus Gottes Barmherzigkeit (πᾶν ἔλεος) stammen die Güter der Erlösung. Ad Phil. 1, 2: ἡ ἐπιεικεία ϑεοῦ ζῶντος. — [6]) Ad Trall. 13, 3: πιστὸς ὁ πατὴρ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, die in und durch Christus gemachten Verheißungen werden um Christi Willen gehalten. — [7]) So in der Aufschrift ad Ephes. zweimal ϑεὸς πατὴρ und ϑέλημα πατρὸς, das 2. mal im Unterschiede von Jesus Christus, unserem Gott, also der Vater specifisch als göttliche Person, vom Sohne unterschieden und doch mit diesem Einer Wesenheit, da auch dieser Gott ist. Ad Ephes. 3, 2. wird Jesus Christus τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη bezeichnet. Ad Ephes. 4, 2: durch Jes. Chr. dem Vater lobsingen. Ad Ephes. 9, 1: Tempel des Vaters, Bau Gott des Vaters, der gegenüber gestellt wird Jesu Christo und dem heiligen Geiste. Ad Ephes. 15, 1. ist die Rede von dem Vater Jes. Chr. Ad Magn. proëm. ϑεὸς πατὴρ gegenüber Jesu Christo unserem Erlöser. Ad Magn. 3, 1: ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ad Magn. 5, 2: Die Gläubigen tragen das Gepräge Gott des Vaters durch Jesum Christum. Ad Trall. proëm. πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ebenso ad Magn. 6, 1. 7, 2. ad Trall. 9, 2. 12, 2. ad Trall. 11, 1. πατὴρ überhaupt. Ad Trall. 13, 3: Der Vater ist getreu in Jesu Christo. Ad Rom. proëm. πατὴρ ὕψιστος gegenüber Jesu Christo, seinem einzigen Sohne und im Namen Jes. Chr. des Sohnes des Vaters. Ad Rom. 2, 2. dem Vater in Jes. Chr. lobsingen. Ad Rom. 3, 3: ὁ ϑεὸς ἡμῶν I. X. ἐν πατρὶ ὤν. Ad Phil. proëm. ϑεὸς πατὴρ καὶ κύριος I. X. Ad Phil. 1, 1: ἀγάπῃ ϑεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου I. X. Ad Phil. 9, 1: Christus ist die Thür zum Vater. Ad Smyrn. proëm. ϑεὸς πατὴρ καὶ ὁ ἠγαπημένος I. X. Ad Smyrn. 7, 1. Der Vater hat das Fleisch unseres Erlösers, das für unsere Sünden gelitten,

Gottes [1]), welcher ihm Herr [2]) und wahrer Gott [3]) ist, so daß er

---

auferweckt. Ad Polyc. proëm. θεὸς πατὴρ καὶ κύριος I. X. Ganz promiscue wird also Gott Vater genannt sowohl bezüglich Jesu Christi als der Menschen, also sowohl in metaphysischer als auch moralischer Hinsicht. — [1]) Ad Ephes. 20, 2. wird Christus bezeichnet als Sohn Gottes und zugleich als Sohn des Menschen. Hat das Letztere Bezug auf seine menschliche Natur (unmittelbar geht vorher τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ), so darf das Erstere mit Zahn (Ignatius von Antiochien S. 468 flgd.) nicht in dem Sinne gefaßt werden, daß Christus nach Ignatius der Sohn Gottes erst geworden wäre durch seine unter übernatürlichem Einflusse Gottes vollzogene Menschwerdung. Gerade der Umstand, daß Ignatius Christum κατὰ σάρκα als aus dem Geschlechte David's bezeichnet, läßt erkennen, daß er hinter der menschlichen Natur sich die göttliche dachte, die von Ewigkeit her existirt und nach welcher er der Sohn Gottes ist, insofern er sie in der ewigen Zeugung vom Vater erhalten hat. Eine Restriction der Sohnschaft auf den Moment der Incarnation erscheint um so weniger am Platze, als Ignatius gewiß Christus für ein ewiges Ich angesehen hat, wie Zahn selbst sagt. Ignatius sieht in Christus eben nur Ein Subject und darum bezeichnet er ihn sowohl als Menschensohn wie als Gottessohn. Ja selbst wenn das υἱὸς θεοῦ mit dem κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ verbunden würde, so würde es andeuten, daß Christus auch als Mensch, nach seiner menschlichen Erscheinung der Sohn Gottes wäre, insofern nämlich der ewige Sohn Gottes die menschliche Natur in der Zeit in seine persönliche Lebensgemeinschaft aufgenommen hat; denn wäre Christus erst der Sohn Gottes in Folge der übernatürlichen Cooperation bei der Incarnation geworden, so würde damit Gott zum Vater eben wegen dieser Cooperation gemacht, eine Anschauung, welche ganz dem natürlichen Gebiete entlehnt wäre und eines Ignatius gewiß unwürdig sein würde, wie sie ihm auch sonst fremd ist. Ad Rom. proëm. heißt Christus der einzige Sohn des höchsten Vaters, wobei man unwillkürlich erinnert wird an das μονογενὴς παρὰ πατρὸς Joan. 1, 14. Ad Rom. 7, 3: Jesus Christus ist der Sohn Gottes, der am Ende der Zeit erschien (γενόμενος) aus David's und Abrahams Samen, womit die vormenschliche Existenz des Sohnes Gottes als solche angedeutet erscheint, der also nicht erst der Sohn Gottes in der Incarnation geworden ist. Derselbe Gedanke ist ausgesprochen, wenn nach ad Magn. 6, 1. Jesus Christus von Ewigkeit beim Vater (ad Rom. 3, 3. ἐν πατρὶ ὤν) war und er am Ende der Zeiten erschien, von dem Einen Vater her in die Sichtbarkeit heraustrat (ad Magn. 7, 2.). Uebrigens fehlt in der lateinischen, syrischen und armenischen Uebersetzung der ganze Passus (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβρααμ.) Ad Smyrn. 1, 1. υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένος ἀληθῶς ἐκ παρθενοῦ, d. i. der Sohn Gottes, der in übernatürlicher Weise durch die Kraft Gottes aus der Jungfrau geboren wurde. Wenn Zahn (Patr. ap. Lyps. fasc. II. p. 83.) den Ignatius so versteht, daß ihm Christus erst durch die Geburt aus der Jungfrau Gottessohn geworden wäre, so finden wir das ganz unbegründet; denn nicht dem Sohne David's wird, wie er meint, der Sohn der Jungfrau, der zugleich der Sohn Gottes ist, gegenübergestellt, sondern der Sohn David's wird näher erklärt als der aus der Jungfrau durch Gottes Kraft geborene Sohn Gottes. — [2]) Den Ausdruck κύριος gebraucht Ignatius fast nur von Christus, wie er auch

im neuen Testament insbesonders die messianische Dignität und Wirksamkeit des Mensch gewordenen Sohnes Gottes ausdrückt, so ad Ephes. 7, 2. 10, 3. 17, 2. 19, 1. ad Magn. 7, 1. 13, 1. ad Trall. 8, 1. c. 10. ad Polyc. 1, 2. 5, 2. und überhaupt gern in den Aufschriften in Verbindung mit θεὸς πατήρ wie ad Phil. ad Polyc. Ad Smyrn. 5, 2. nennt Ignatius Christum seinen Herrn, ad Phil. proëm. unseren Herrn. Auf Gott überhaupt scheint sich der Ausdruck κύριος zu beziehen, ad Ephes. 15, 3. 20, 1., wo der Herr als der Allwissende auferscheint, ad Ephes. 21, 1. ad Smyrn. 10, 1., wo dem Herrn Dank gesagt wird, ad Phil. 8, 1., wornach der Herr allen Reuigen vergibt, ad Phil. 11, 1. wornach der Herr die Philadelphier aufgenommen hat, ad Polyc. 4, 1. wo von Gottes Vorsehung die Rede ist. Jedenfalls wird Christus durch die Bezeichnung κύριος auch als Gott bezeichnet. — [3]) Ad Ephes. proëm. nennt Ignatius Christum schlechthin ὁ θεὸς ἡμῶν. Ad Ephes. 7, 2: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός d. i. der in Christo Menschgewordene Sohn Gottes. Christus wird da nach seinen beiden Seiten dargestellt, einerseits nach seiner menschlichen, wornach er σαρκικός, γεννητός, ἐν θανάτῳ, ἐκ Μαρίας, παθητός, und nach seiner göttlichen Seite, nach der er als πνευματικός, ἀγέννητος, ζωὴ ἀληθινή, ἐκ θεοῦ, ἀπάθης erscheint. Lassen diese letzteren Ausdrücke, insbesondere in ihrer Gegenüberstellung mit den anderen, das θεος im wahren und eigentlichen Sinne erkennen, so ergibt sich auch aus der Gegenüberstellung der Sinn von γεννητός und ἀγέννητος. Nach seiner menschlichen Seite ist nämlich Christus γεννητός, indem er aus Maria eine wahre menschliche Natur angenommen, als Mensch aus Maria gezeugt oder besser geboren, nach der göttlichen Seite ist er ἀγέννητος, indem die göttliche Natur nicht erst bei der Incarnation mit der menschlichen entstanden ist, sondern aus Gott (dem Vater) stammt, wie diese aus Maria. Demnach stellt Ignatius hier keineswegs die ewige Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater in Abrede und kann mit Zahn (l. c. p. 12) diese Stelle nicht als Beleg dafür aufgerufen werden, daß für Ignatius die göttliche Sohnschaft Christi erst mit der Incarnation beginne. Hier mag noch bemerkt werden, daß die ganze Ausdrucksweise (εἷς ἰατρὸς, 'I. X. ὁ κύριος ἡμῶν) Christum als Ein persönliches Subject kennzeichne, das der Träger der beiden Naturen ist. Ad Ephes. 18, 2.: Unser Gott Jesus Christus wurde von Maria nach der Veranstaltung Gottes empfangen aus dem Samen David's wohl, aber aus dem h. Geiste. Christus wird hier geradezu als Gott bezeichnet und wird auf seine übernatürliche Menschwerdung hingewiesen, was eben ganz sachgemäß ist, insofern er wahrer Gott ist. Das ἐκ σπέρματος Δαβὶδ muß als erklärende Apposition zu ὑπὸ Μαρίας genommen werden, insofern gesagt werden soll, Christus sei durch seine Menschwerdung aus Maria oder in Maria aus dem Geschlechte David's entsprossen. Dagegen glauben wir nicht, daß Ignatius mit dem ἐκ σπέρματος Δαβὶδ irgendwie das wenn auch nur äußerliche Verhältniß des Josef als des Vaters Christi im Auge gehabt habe, wie Zahn (l. c. p. 23.) es darzustellen scheint; denn der Zusatz πνεύματος δὲ ἁγίου schließt die natürliche Vaterschaft des Josef aus, und bei einem blos äußerlichen Verhältnisse des Josef, insofern nur dieser von Ignatius aus David's Geschlecht entsprossen gedacht worden wäre, nicht aber Maria selbst, könnte doch sicherlich nicht mehr Christus ἐκ σπέρματος Δαβὶδ genannt werden. Ignatius findet eben nicht einen Gegensatz zwischen dem Sohne David's und dem Sohne der Jungfrau, wie Zahn (l. c. p. 23 und 83) will, ebensowenig wie ad Trall. 9, 1., wo τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας nur erklärungsweise

dessen Fleisch Gottesbrod, dessen Blut Gottesblut nennt [1]), daß er ihm der absolut vollkommene Weltschöpfer[2]), die Unverweslichkeit [3]), das ewige Wort Gottes, nicht hervorgegangen aus dem Schweigen [4]), der

---

auf einander folgen (der wiederholte Artikel ändert daran nichts, wie Zahn l. c. S. 51 meint). Ad Rom. 3, 3. ὁ ϑεὸς ἡμῶν I. X. ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται, d. i. Christus erscheint seit seinem Hingange zum Vater (vgl. ad Magn. 6, 1. 7, 2. ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη — ὁ ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελϑὼν καὶ εἰς ἕνα ὢν καὶ χωρήσας) nur um so mehr als Gott in seiner Herrlichkeit. Ignatius denkt sich also Christum gewiß als wahren Gott, sowie er ihn als göttliche Person von dem Vater unterscheidet. Ad Smyrn. 1, 1. Ignatius preist Jesus Christus als Gott, der die Smyrnäer mit solcher Weisheit erfüllt hat. Ad Polyc. 2, 2. wird Christus ὁ δι' ἡμᾶς ὁρατός, ὁ δι' ἡμᾶς παϑητός, ὁ κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείνων) bezeichnet als ὁ ὑπὲρ καιροῦ, ὁ ἄχρονος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀψηλάφητος, ὁ ἀπαϑής, also wahrer Gott nach seiner göttlichen Natur, wie er nach seiner menschlichen Natur wahrer Mensch, nach beiden Seiten aber nur Ein persönliches Subject ist. Ad Polyc. 8, 3. sagt er Lebewohl in unserem Gotte Jesu Christo. — [1]) Ad Rom. 7, 3. nennt Ignatius das Fleisch Jesu Christi ἄρτος ϑεοῦ sowie ad Ephes. 1, 1. von dem αἷμα ϑεοῦ die Rede ist, das unser Heil begründet hat. Beide Ausdrucksweisen lassen Christum als wahren Gott erkennen u. zw. so, daß die göttliche Person in ihm auch der Träger der menschlichen Natur ist, in welcher Hinsicht mit Recht Fleisch und Blut der menschlichen Natur als das Fleisch und Blut Gottes (des Sohnes Gottes) bezeichnet werden dürfen. — [2]) Ad Eph. 15, 1. vgl. ps. 33, 9.— [3]) Ad Mag. 6, 2. Jes.Chr. wird im Gegensatze zum Maßstabe des Fleisches „ἀφϑαρσία“ genannt mit Rücksicht auf die Auferstehung. Dabei dürfte auch auf die messianische Salbung Bezug genommen sein, die nach ad Ephes. c. 17. v. 1. die Unfehlbarkeit der Lehre der Kirche bewirkt, und gilt es hier jedenfalls das göttliche Princip, so in Christo und durch ihn in seiner Kirche. — [4]) Ad Magn. 8, 2. Jesus Christus, der Sohn des Einen Gottes, durch den er sich geoffenbart, wird hier genannt λόγος ἀΐδιος, was ihn nur als den ewigen Logos bezeichnen kann, von dem Johannes im Eingange seines Evangeliums spricht. In diesem Sinne war er also von dem Vater persönlich unterschieden und mit ihm doch wieder einer und derselben Natur und Wesenheit, was der Beisatz οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελϑών noch schärfer damit ausdrückt, daß der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater oder dessen ewige Zeugung eine ganz unmittelbare ist, mit Ausschluß jener Sige, welche bereits Simon Magus zwischen dem Vater und dem Sohne einschaltete Ist diese Leseart, die allgemein angenommen ist, richtig, so erscheint da wohl am entschiedensten die wahre Gottheit Christi, sowie dessen ewige Sohnschaft in Folge der ewigen Zeugung aus dem Vater bezeugt. Jedoch Zahn (vgl. Patr. ap. fasc. II. p. 36, 37. Funk (l. c. S. 197.) nimmt auf Grund der armenischen Uebersetzung und der Fragmente des Severus Antiochenus das ἀΐδιος οὐκ für interpolirt an und bezieht demgemäß die Stelle auf die zeitgeschichtliche Offenbarung Gottes in dem Mensch gewordenen Sohne Gottes, durch welchen Gott nach langem Stillschweigen zu den Menschen gesprochen habe, in welchem Sinne er das λόγος ganz synonym nimmt mit στόμα (ad Rom. 8, 2.), γνώμη (ad Ephes. 3, 2.) und γνῶσις (ad Ephes. 17, 2.). Nach

keiner Lüge fähige Mund ist, in dem der Vater wahrhaft gesprochen [1]), und daß ihm sein Leiden als Gottesleiden gilt [2]). Werden hiemit zwei göttliche Personen namhaft gemacht, die beide gleich Gott sind, so erwähnt Ignatius den heiligen Geist, der ihm ebenso Gott und göttliche Person ist [3]) und erscheinen geradezu alle drei göttliche Personen zusammengestellt, so namentlich wenn ihm die Epheser Steine sind, hergerichtet zum Baue Gott des Vaters, emporgezogen mittelst der Hebemaschine Jesu Christi, mit Hilfe des heiligen Geistes [4]), und wenn er den Magnesiern einen gesegneten Fortgang wünscht im Sohne und Vater und h. Geiste [5]). Nicht weniger die specifisch christ-

---

dieser Fassung wäre demnach diese Stelle für die wahre Gottheit Christi und namentlich für die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater unmittelbar nicht beweisend, obwohl daraus noch keineswegs das Gegentheil resultirte. Uebrigens scheint uns diese Fassung, abgesehen, daß sie gegen den allgemein angenommenen Text ist, etwas zu wenig besagen zu wollen; denn es wäre eigentlich rein tautologisch: ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ 'Ι. Χρ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ — ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπό σιγῆς προελθών — ὃς κατά πάντα εὐηρέστησεν ἐν τῷ πέμψαντι αὐτόν, und das supponirte lange Stillschweigen Gottes schließt wohl Ignatius selbst aus, wenn er gerade vorher von den Propheten spricht, welche, erleuchtet durch die Gnade Gottes, Offenbarungen Gottes verkündet haben, was auch Hebr. 1. ausgesprochen erscheint. Die allgemeine Fassung dagegen gibt sehr schön den Grund an, warum in der Fülle der Zeit die Offenbarung gerade durch den Sohn geschah, und paßt sie daher sehr wohl zu dem ersten und dritten Satzgliede. Auch spricht ja Ignatius ad Magn. 6, 1. offen aus, daß Christus von Ewigkeit beim Vater war, und muß derselbe sich von diesem Sein beim Vater doch einen Begriff gebildet haben; im Sinne der allgemeinen Fassung legt nun unsere Stelle diesen Begriff vor und haben wir so die gewünschte Erläuterung zu ad Magn. 6, 1. — [1]) Ad Rom. 8, 2. Kann man auch da zunächst an die moralische Einheit zwischen Christus und dem Vater denken, so entspricht doch erst die substantielle Einheit der ganzen Ausdrucksweise; denn Ignatius will damit feierlich seine Worte bekräftigen, das τὸ ἀψευδὲς στόμα erscheint ganz prägnant, und das ἀληθῶς scheint jeden nicht ganz stricten und eigentlichen Sinn auszuschließen. Ad Smyrn. 10, 2. wird Christus ἡ τελεία πίστις genannt, was mit dem τὸ ἀψευδὲς στόμα parallel ist, ohne daß aber da in der gleichen Schärfe die substanzielle Einheit hervorgehoben wäre. — [2]) Ad Rom. 6, 3. Diese Ausdrucksweise ist ganz analog dem Gottesbrod und Gottesblut. — [3]) So wird ad Ephes. 9, 1. 18, 2. ad Magn. 13, 1. 2. ad Phil. proëm. der h. Geist mit dem Vater und Jesus Christus ganz parallel gestellt, so daß Ignatius auch denselben für eine göttliche Person von wahrer, göttlicher Wesenheit halten muß, wie dies von dem Vater und Sohne gilt. Ad Phil. 7, 1. ist die Rede von dem τὸ πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ ὂν und wird diesem bestimmt die Allwissenheit zugesprochen. Ad Smyrn. 13, 1. sagt Ignatus Lebewohl ἐν δυνάμει πνεύματος. — [4]) Ad Eph. 9, 1. Alle drei werden so in Parallele gestellt, daß sie als derselben Wesenheit erscheinen, während sie auf der anderen Seite persönlich unterschieden werden. — [5]) Ad Magn. 13, 1. ἐν υἱῷ

liche Lehre von der Trinität wie die theistische Gottesidee tritt bei Ignatius zu Tage.

5. Polykarp schreibt an die Philipper von Gott dem Allmächtigen [1]) und Allwissenden [2]), derselbe wird bezeichnet als Majestät [3]), als Herr [4]) und auch als der Vater Jesu Christi [5]). Jesus Christus aber ist ihm unser Herr [6]), dem zur Rechten des Vaters in Herrlichkeit thronenden Alles untergeben ist im Himmel und auf Erden [7]) und alle Geister dienen, der Richter der Lebendigen und der Todten [8]), der Sohn Gottes [9]). Und in dem Gebete vor seinem Martyrium

---

καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, einerseits unterschieden, anderseits in Parallele gestellt. v. 2. heißt es: τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι. — [1]) Gleich im Eingange wird Gott genannt παντοκράτωρ. Auch in dem Gebete vor seinem Martyrium (Rundschr. c. 14, 1.) nennt Polykarp Gott ὁ παντοκράτωρ. — [2]) c. 4, 3. λέληθεν θεὸν οὐδὲν οὔτε λογισμῶν οὔτε ἐννοιῶν οὔτε τι τῶν κρυπτῶν τῆς καρδίας. c. 7. v. 2. heißt es ὁ παντεπόπτης θεός. — [3]) c. 5, 1. werden wir aufgefordert, würdig zu wandeln der Majestät (δόξα) Gottes. — [4]) c. 6. v. 2. ὁ κύριος καὶ θεός, vor dessen Augen wir sind und den wir um Vergebung der Sünden bitten sollen. c. 4. v. 1. πορεύεσθαι ἐν ἐντολῇ τοῦ κυρίου. Vor seinem Märtyrertod betet Polykarp: κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ 'I. Χρ. πατὴρ (Rundschr. c. 14. v. 1.). — [5]) c. 12. v. 2. Deus et pater domini nostri Jesu Christi. Desgleichen betet Polykarp vor seinem Tode zum τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ. (Rundschr. 14, 1.) — [6]) c. 1. v. 1, 2. κύριος ἡμῶν 'Ιησοῦς Χριστὸς. c. 2. v. 3. wird ein Ausspruch Christi als Worte des κύριος citirt. c. 4. v. 3. ἡ τοῦ κυρίου πίστις kann sich sowohl auf Gott überhaupt als auf Christus beziehen, in welchem Fall Christus bestimmt als wahrer Gott auferscheint. c. 5, 2: ἡ ἀλήθεια τοῦ κυρίου ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων, also bestimmt Christus gemeint; ebenso c. 6. v. 3. ὁ κύριος ἡμῶν, dessen Ankunft die Propheten verkündeten. c. 7. v. 1. τὰ λόγια τοῦ κυρίου d. i. die Lehre Christi. c. 9, 2. ὁ κύριος ᾧ καὶ συνέπαθον, also Christus. c. 10. v. 1. 2. Man soll dem Vorbilde des Herrn folgen, so seiner Sanftmuth, und soll der Herr in uns nicht zum Gespötte werden. c. 11. v. 2. Das Gericht des Herrn wird sich nach c. 6. v. 2. auf Christus beziehen. c. 12. v. 2. Deus et pater domini nostri Jes. Chr. c. 14. wünscht Polykarp Lebewohl ἐν τῷ κυρίῳ I. Χρ. Synonym ist offenbar, wenn er Christus vor dem Proconsul als seinen König bezeichnet (Rundschr. c. 9.). — [7]) c. 2. v. 1. Christus wird bestimmt als Gott bezeichnet, wie ja Polykarp hier auch den Glauben an Christus fordert. Hat Polykarp daher hier auch zunächst die verklärte menschliche Natur Christi im Auge, so kennzeichnet er doch den Träger derselben als wahren Gott. — [8]) c. 2. v. 1. ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. c. 6. v. 2. im Hinblick auf Röm. 14, 10. 12. II. Cor. 5, 10. sagt Polykarp, es müssen alle vor dem Richterstuhle Christi erscheinen und Rechenschaft ablegen. — [9]) c. 12. v. 2. wird bestimmt Jesus Christus als der Sohn Gottes bezeichnet u. zw. gleich nach deus et pater, mit dem er in gleicher Weise die Philipper mit der Fülle der Gnade erfüllen soll, weshalb man an die eigentliche Sohnschaft zu denken hat. In seinem Gebete vor dem Märtyrtode nennt Polykarp Christus ὁ ἀγαπητὸς καὶ εὐλο-

preist Polykarp Gott den Vater, daß er ihn gewürdigt Theil zu nehmen am Kelche seines Christus, seines geliebten und gebenedeiten Sohnes, zur Auferstehung für ein ewiges Leben an Leib und Seele in Unvergänglichkeit des heiligen Geistes, worauf er dieses sein Gebet mit der Doxologie schließt: Durch den ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, deinen geliebten Sohn, sei dir Gott Vater mit ihm und dem heiligen Geiste die Ehre jetzt und in alle Ewigkeit [1]). Auch Polykarp bekennt klar genug den theistischen sowie den dreipersönlichen Gott.

6. Der Verfasser des Briefes an Diognet tritt auf das Entschiedenste ein für den Einen wahren lebendigen Gott [2]), den Unsichtbaren [3]) und absolut Vollkommenen [4]), den absolut Freien [5]) und die volle Majestät [6]), den Allmächtigen [7]) und Allweisen [8]), den Gütigen [9])

γητὸς παῖς τοῦ ϑεοῦ τοῦ παντοκράτορος. Hat da Polykarp ohne Zweifel zunächst die menschliche Erscheinung Christi im Auge, so meint er doch im eigentlichen Sinne den als Mensch erschienenen Sohn Gottes, indem er diesem am Schlusse dieses seines Gebetes die gleiche Ehre in alle Ewigkeit wie dem Vater und dem h. Geiste vindicirt. — [1]) Rundschr. 14, 1. 2. Vater, Sohn und Geist werden hier bestimmt unterschieden und als Personen einander gegenübergestellt, während sie anderseits von der gleichen göttlichen Wesenheit erscheinen. — [2]) c. 2. wird den vielen empfindungslosen und stummen Götzen der Heiden der Gott der Christen als der eine lebendige Gott gegenübergestellt. c. 3. v. 2. heißt es von den Juden καλῶς ἕνα τῶν πάντων σέβειν και δεσπότην ἀξιοῦσι φρονεῖν. c. 8. v. 2. werden die gehaltlosen und albernen Erklärungen der heidnischen Philosophen zurückgewiesen, von denen die einen behaupten, Gott sei Feuer, andere, er sei Wasser, noch andere, er sei sonst eines der von Gott geschaffenen Elemente. In gleichem Sinne soll nach 9, 6. der wahre Gott als ἰσχὺς und ζωή erachtet werden. — [3]) 7, 2: ἀόρατος ϑεός. 8, 5. Von den Menschen hat noch keiner Gott gesehen. — [4]) 8, 8. wird Gott μόνος ἀγαϑός genannt und werden ihm die Vollkommenheiten so zugeschrieben, daß sie absolut beständig sind: ἦν ἀεὶ τοιοῦτος καί ἐστι καὶ ἔσται. — [5]) 7, 4. Bei Gott gibt es keinen Zwang, weshalb Gott eben auch in der Heilsfrage keinen Zwang auflegt: ὡς πείϑων οὐ βιαζόμενος. Auch hat Gott nach 3, 4. seine Freiheit insbesonders bei der Weltschöpfung bethätigt. — [6]) 9, 6. als τίμη und δόξα soll Gott erachtet werden. 10, 5. wird μεγαλειότης von der in der Liebe Gottes zu Tage tretenden Erhabenheit gesagt. — [7]) 7, 2. ὁ παντοκράτωρ. In gleichem Sinne ist öfter von der göttlichen δύναμις die Rede, so 7, 7. 9, 1. 2. — [8]) 9, 6. wird gesagt, es soll Gott als νοῦς und φῶς erachtet werden. Die Weisheit Gottes tritt auch in der Schilderung der Weltschöpfung (7, 2.) hervor. — [9]) 7, 4. Gott sendet den Erlöser in Milde und Sanftmuth, als Liebender (ὡς ἀγαπῶν). Nach 8, 7. ist Gott φιλάνϑρωπος καὶ μακρόϑυμος, nach 8, 8. χρηστος καὶ ἀγαϑὸς καὶ ἀόργητος. 8, 11. μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν ϑεοῦ. 9, 2. hat Gott in der Menschwerdung seines Sohnes geoffenbart die χρηστότης ἐμακροϑύμησεν ἐλεῶν und ruft der Verfasser aus: ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανϑρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ ϑεοῦ und 9, 5. ὢ τῶν ἀπροσδοκήτων εὐεργεσιῶν. Nach

und Wahrhaftigen [1]), der sich selbst vollkommen genügt [2]), der Schöpfer [3]) und Herr [4]) der Welt ist und für Alles Sorge trägt [5]), und der auch als der ewige Vater des ewigen Sohnes [6]) auferscheint. Dieser ewige Sohn [7]) aber wird vorgeführt als das Wort [8]), dem die Ewigkeit [9]),

9, 6. soll man ihn in Gemäßheit seiner χρηστότης als Ernährer, Vater, Lehrer, Berather und Arzt erachten. Nach 10, 2. liebt Gott die Menschen und sollen wir nach 10, 4. durch die Nächstenliebe die χρηστότης Gottes nachahmen. — [1]) 8, 8. wird Gott ἀληθής genannt. — [2]) Nach 3, 4. hat Gott nichts nöthig und wird gerade von diesem Gesichtspunkte aus die Art und Weise bekämpft, wie die Juden ihren Opferdienst einhalten. — [3]) c. 3, 4: ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. Dabei wird insbesonders die absolute Freiheit der Weltschöpfung hervorgehoben, da er der Welt in keiner Weise bedarf. c. 7. v. 2. heißt Gott der παντοκτίστης und wird dann noch eingehender die weise Weltschöpfung beschrieben. c. 8. v. 7. δημιουργός τῶν ὅλων θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα καὶ κατὰ τάξιν διακρίνας. — [4]) c. 8. v. 7. δεσπότης καὶ δεμιουργὸς τῶν ὅλων θεός. c. 3. v. 2. εἷς τῶν πάντων καὶ δεσπότης. Dasselbe drückt die Bezeichnung als βασιλεύς (7, 4.) aus. — [5]) Nach 9, 6. soll man für Nahrung und Kleidung nicht ängstlich sorgen, indem man Gott als Ernährer, Vater, Lehrer, Berather und Arzt erachten müsse. Und nach 3, 4. reicht er selbst allen denen, die ihm zu geben meinen. Dem Sinne nach gehört hieher: θεὸς ἐν οὐρανοῖς πολιτεύεται (10, 7.). — [6]) Nach 7, 4. hat Gott Christus gesendet, wie ein König den Königssohn. Nach 8, 9. und 9, 1. hat Gott seinem Sohne (παῖς) ganz allein seine ewigen Rathschlüsse mitgetheilt. Nach 9, 2. hat Gott seinen eigenen Sohn (ἴδιος υἱός) als Lösepreis hingegeben. 10, 1. ist die Rede von der Erkenntniß des Vaters, welcher nach 10, 2. seinen eingeborenen Sohn zu den Menschen sandte. Und 11, 5. wird das von Gott gesendete Wort bezeichnet als ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς, was sich nach ps. 2, 7. Hebr. 1, 5. auf die ewige Zeugung des Sohnes Gottes bezieht. — [7]) Als υἱὸς βασιλέως wird Christus, wie gesagt, 7, 4. bezeichnet, als ὁ ἀγαπητὸς παῖς 8, 11., als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. 9, 4. und als υἱὸς θεος ὁ μονογενής, 10, 2. und als ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς 11, 5. — [8]) Nach 7, 2. hat Gott wahrhaft vom Himmel her das Wort (ὁ λόγος) unter die Menschen verpflanzt, und nach 11, 3. hat Gott das Wort gesendet und hat dieses erschienene Wort (ὁ λόγος φανείς) den Aposteln die göttlichen Geheimnisse geoffenbart, die nach 11, 8. im Auftrage dieses Wortes weiter verkündet werden. Es ist also von jenem Logos die Rede, dessen der Evangelist Johannes gleich im Eingange seines Evangeliums in so feierlicher Weise Erwähnung macht. — [9]) 11, 5. wird er ὁ ἀεὶ genannt, womit schlechthin die Ewigkeit des Logos ausgesprochen erscheint. Im selben Sinne heißt der Logos 11, 4. ὁ ἀπ' ἀρχῆς, was gleichkommt dem Johanneischen ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, und mag hier auch auf den Ursprung des Logos aus dem Vater Rücksicht genommen sein. Dieser ewige Ursprung liegt aber geradezu vor in dem ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς; denn das σήμερον bezieht sich ohne Zweifel auf die ewige Zeugung, indem hier ps. 2, 7 (υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκάσε) u. zw. im Sinne des Hebräerbriefes (1, 5.) zu Grunde liegt; auch dürfte in dem λογισθείς ein Wortspiel mit ὁ λόγος liegen, so daß es stünde statt ὁ σήμερον υἱὸς γεγεννημένος λόγος sc. ἐστίν. Indirect wird die Ewigkeit des Logos auch damit hervorgehoben, daß es 8, 9. heißt:

und Unveränderlichkeit [1]), Unermeßlichkeit [2]) und Heiligkeit [3]) zugeschrieben werden, der als Weltschöpfer [4]), als Königssohn [5]), Gott [6]), Richter [7]) und Herr [8]) erklärt wird, dem allein die großen und unaussprechlichen Gedanken Gottes mitgetheilt worden sind [9]). Es tritt also in dem Briefe an Diognet der theistische Gottesbegriff in sehr ausgesprochener Weise zu Tage; aber auch die specifisch christliche Idee des dreieinigen Gottes erscheint insofern bezeugt, als dem Vater ein Sohn zur Seite gestellt wird, der in seiner Persönlichkeit von der Person des Vaters bestimmt unterschieden wird, der aber anderseits auch als wahrer

---

Als Gott den großen und unaussprechlichen Gedanken dachte, (d. i. von Ewigkeit, da in Gott keine Zeit ist, wie ja v. 11. dieser weise Rathschluß Gottes bezeichnet wird als τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἡτοιμασμένα), theilt er ihn ausschließlich dem Sohne mit. Wird hier auch der persönliche Unterschied zwischen Vater und Sohn ausgedrückt, so geschieht dies ebenso in dem ganz parallelen: Πάντ' οὖν ἤδη παρ' εαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομηκώς (9, 1.), wobei das οἰκονομηκώς ganz in gleichem Sinne gebraucht erscheint, in welchem Ignatius an die Epheser schreibt: Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου; also noch früher als in unserem Briefe, so daß hieraus gewiß keine spätere Abfassungszeit des Briefes an Diognet resultiren muß. — [1]) 11, 4: ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε υἱὸς ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος, d. i. der Menschgewordene und in der Rechtfertigung sich mittheilende Logos ist immer wesentlich derselbe. Nach 9, 2. hat Gott τὸν ἄφθαρτον für die φθαρτοὶ und τὸν ἀθάνατον für die θνητοί hingegeben. — [2]) 7, 2. wird der Logos characterisirt als ἀπερινόητος. — [3]) 7, 2. Gott sendete vom Himmel τὸν λόγον τὸν ἅγιον und er gab nach 9, 2. für die Sünder hin τὸν ἅγιον — ἄκακον — τὸν δίκαιον. Dasselbe besagt, wenn da mit diesem Logos die ἀλήθεια gesendet genannt wird. Ebenso muß der nach 11, 4. ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος selbst als heilig erscheinen und heißt es in diesem Sinne 12, 9. διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος. — [4]) c. 7. v. 2. erscheint der Logos als ὁ τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, durch den er die ganze Welt erschaffen und geordnet hat, also eben als die ratio patris hypostatica. — [5]) 7, 4: ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν. Wird hier der persönliche Unterschied und die gleiche Würde ausgesprochen, so heißt es im gleichen Sinne 12, 9. δι οὗ πατὴρ δοξάζεται, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. — [6]) 7, 4. ὡς θεὸν ἔπεμψεν. Daß dies im eigentlichen Sinne gemeint ist, geht insbesonders aus der göttlichen Gnadenwirksamkeit hervor, die dieser in die Welt gesendete Gott nach 11, 5. 6. 12, 9. entfaltet. Auch wird er 7, 2. bestimmt von den Menschen und Engeln unterschieden. — [7]) 7, 6: Gott sendet ihn als τὸν κρίνοντα. Schon damit wird die göttliche Natur ausgedrückt und noch mehr, wenn gefragt wird, wer seine Erscheinung werde aushalten können. — [8]) 7, 7. ist die Rede von der Verleugnung des κύριος, d. i. Christi. Der Logos erscheint auch als Herr, wenn er 11, 2. παρρησίᾳ λαλῶν heißt, wenn er nach 11, 7. spricht, durch welche und wann er will und wenn es 11, 8. heißt: θήλημα τοῦ κελεύοντος λόγου. — [9]) 8, 9. 9, 1. Wie der persönliche Unterschied, so tritt auch die Wesensgleichheit zu Tage.

Gott auferscheint, so daß dem Vater und dem Sohne eine und dieselbe göttliche Substanz eignen muß, indem der Verfasser ja sonst die Einheit Gottes urgirt.

§. 20.

Die Kosmologie (Angelologie und Anthropologie).

Schon die allgemeine Gotteslehre hat auf Gott als den Schöpfer und Regierer des ganzen Kosmos Bezug genommen und erscheint damit auch bereits das Wesen des Kosmos im Princip bestimmt. Es muß aber doch auch im Einzelnen auf den Kosmos sowohl überhaupt als auf die besonderen Theile desselben, auf die Engel und Menschen, eingegangen werden, um zu sehen, in welcher Weise die apostolischen Väter in ihren Schriften ihrer diesbezüglichen Anschauung Ausdruck geben.

1. Barnabas läßt nach dem Berichte der Genesis die Weltschöpfung in sechs Tagen vollenden [1]) und bezeichnet mit dem Propheten Isaias den Himmel als den Thron Gottes sowie die Erde als den Schemel seiner Füße [2]). Im Besondern spricht er von den Engeln Gottes, die als Voranleuchter über den Weg des Lichtes gestellt sind [3]), und von den Engeln des Satan [4]). Diesen selbst aber führt er auf als den Beherrscher der gegenwärtigen Zeit der Ungerechtigkeit [5]) und bezeichnet ihn auch unter den Namen des Schwarzen [6]),

---

[1]) c. 15. v. 3. Barnabas scheint diese Tage als eigentliche Tage von 24 Stunden zu nehmen, da er nach v. 4. unter Beziehung auf ps. 90, 4. in Einem Tage tausend Jahre vorgebildet sieht. — [2]) c. 16. v. 2. Tritt da bezüglich Gottes die Allgegenwart zu Tage, so bezüglich der Welt deren unbedingte Abhängigkeit von Gott. c. 18. v. 1. Wenn die Engel hier als φωταγωγοί auf dem Wege des Lichtes erscheinen, so liegt der Gedanke zu Grunde, daß die guten Engel den Menschen auf seinem Lebenswege in der Erfüllung seiner Pflichten unterstützen. — [4]) c. 18. v. 1. Die Engel des Satan werden den Engeln Gottes gegenübergestellt, und wie diese auf dem Lichtwege sich als wohlthätige Geister bewähren, so beherrschen jene den Weg der Finsterniß, auf dem sie den Menschen zu schädigen suchen. Satan aber erscheint hier als der oberste der Engel, dem diese sich angeschlossen haben, so daß sie seine Engel genannt werden. c. 16. v. 7. werden die Herzen der Götzendiener bezeichnet als Haus der δαίμονια. — [5]) c. 18. v. 2. ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν. τῆς ἀνομίας. Er wird da geradezu Gott gegenübergestellt, dem ὁ μὲν κύριος ἀπὸ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Aber schon die gebrauchte Ausdrucksweise läßt erkennen, daß Gott der absolute Herr ist, während dem Satan nur auf eine gewisse Zeit, die der

des bösen Fürsten [1]), des bösen Engels [2]) und des Bösen κατ' ἐξοχήν [3]), wobei er immer als Feind des Heiles des Menschen dargestellt wird. Die Existenz der Engel, guter und böser, erscheint also auf das Bestimmteste bezeugt, ohne daß übrigens näher dargelegt würde, woher der böse Engel stamme. Daß jedoch der Satan nicht als ein selbstständiges böses Princip gedacht wird, das geht schon daraus hervor, daß der Mensch demselben zu widerstehen vermag [4]) und er am Tage des Gerichtes zu Grunde gehen soll [5]). Indem er nun kein absolutes Princip ist, so kann er nur durch Schöpfung entstanden sein, freilich nicht als böser Geist, was dem von Barnabas festgehaltenen Gottesbegriffe widersprechen würde [6]), sondern als guter Geist, der erst sofort durch Abfall von Gott böse geworden ist.

Sodann läßt aber Barnabas auch den Menschen im Einklange mit der Genesis nach Gottes Bild und Gleichniß erschaffen und ihm die Herrschaft über die Thierwelt gegeben werden, womit er keine bloße natürliche Ausstattung, sondern vielmehr eine übernatürliche Ausrüstung des Menschen im Urzustande meint [7]). Und überhaupt nennt er den

---

Sünde verfallen ist, die Macht gegeben ist, u. zw. wie es sich von selbst versteht, von Gott dem absoluten Herrn. In gleichem Sinne ist c. 2. v. 1. die Rede von dem ὁ ἐνεργῶν ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν entsprechend dem Ephes. 2, 2: ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. — [6]) c. 4. v. 9. und c. 20. v. 1. An der ersteren Stelle wird sich der Ausdruck beziehen auf die unmoralische Gesinnung des bösen Geistes, wornach er sich zum Schaden des Menschen in der zuchtlosen Zeit und in den Tagen des Aergernisses einzuschleichen sucht, während er an der anderen Stelle mit dem Wege der Finsterniß zusammenhängt, den eben der Satan beherrscht. — [1]) c. 4. v. 3. ὁ πονηρὸς ἄρχων, der über diejenigen Macht bekommt, die sich dem Sündenschlafe hingeben. — [2]) c. 9. v. 4. Dem Einflusse des ἄγγελος πονηρός wird es zugeschrieben, daß die Juden die Beschneidung nicht im rechten Sinne aufgefaßt haben, insofern sie nämlich die Aussprüche der Propheten, die sich auf die Beschneidung des Herzens bezogen, nicht beachteten. — [3]) c. 19. v. 11. Man soll stets ὁ πονηρός hassen. c. 21. v. 3. Am Tage des Gerichtes wird alles mit dem ὁ πονηρός zu Grunde gehen. c. 2. v. 10. wird zur Sorgfalt ermahnt, damit ὁ πονηρός sich nicht zu unserem Verderben einzuschleichen vermöge. — [4]) In diesem Sinne warnt eben Barnabas, wo er den Satan erwähnt, immer vor diesem und speciell vor der Hingabe an das Gesetz der Juden nach Art der Judaisten, die sich eben dadurch freiwillig unter die Gewalt des Teufels begeben haben; denn über alles hat uns Gott aufgeklärt, ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ. (c. 3. v. 6.) — [5]) c. 21. v. 3: ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ. — [6]) Die Heiligkeit und Güte Gottes, die Barnabas entschieden vertritt, ließen sich mit dieser Annahme unmöglich vereinbaren. — [7]) c. 5. v. 5. erwähnt Barnabas nur nebenher die Erschaffung des Menschen, indem er Gen. 1, 26. citirt; dagegen c. 6. v. 12. 18. kommt er darauf absichtlich

Menschen das Gebilde Gottes [1]), sowie er auch den Geist des Menschen und dessen Immaterialität unzweifelhaft anerkennt [2]).

2. Bei Klemens erscheint die unbedingte Abhängigkeit der Welt von dem Schöpfer sehr entschieden ausgesprochen [3]) und die in der ganzen Schöpfung obwaltende Harmonie, der vollends gesetzmäßige Weltlauf graphisch beschrieben [4]). Auch tritt die Vorstellung von Antipoden zu Tage, wenn von hinter dem Ocean liegenden Welten

---

zurück, um die in Christo sich vollziehende Erneuerung des Menschen, die mit der ursprünglichen Erschaffung parallel lauft, darzustellen. Wie daher die Erneuerung in Christo eine übernatürliche ist, so darf auch nicht die ursprüngliche Erschaffung als eine blos natürliche genommen werden. In demselben Sinne erklärt Barnabas v. 10., daß wir die volle Herrschaft über die Thierwelt erst mit unserer eigenen Vollendung erhalten werden, welche in der vollsten Weise nach c. 15. v. 4—8. erst am Ende der Zeiten mit der Vollendung der Erlösung eintreten wird, und characterisirt er demnach in dieser Hinsicht den Urzustand des Menschen als über die Natur hinausgehend. — [1]) c. 20. v. 2. erscheinen unter den Betretern des Weges der Finsterniß auch auf die φθορεῖς πλάσματος θεοῦ u. zw. gleich nach den φονεῖς τέκνων. Das πλάσμα θεοῦ bezieht sich daher gewiß auf den Menschen, der wohl nach der ursprünglichen Erschaffung das Gebilde Gottes genannt wird, wobei aber auch angedeutet werden kann, daß Gott selbst die Seelen der Menschen einerschafft. — [2]) Schon der ganze religiöse Standpunkt des Barnabas hat die geistige Seite des Menschen zur Voraussetzung. Eigens spricht er von dem Geiste des Menschen c. 19. v. 2. (πλούσιος τῷ πνεύματι) und c. 4. v. 11., wo ermahnt wird, wir sollen πνευματικοί sein, was sich wohl zunächst auf die höhere Erkenntniß bezieht, aber die geistige Natur überhaupt voraussetzt. c. 21. v. 8. ist zu σκεῦος zu suppliren πνεύματος, sowie es c. 7. v. 3. heißt von dem Leibe Christi σκεῦος τοῦ πνεύματος. Hier wird auch die Unsterblichkeit des Geistes angedeutet, (ἕως ἔτι τὸ καλὸν σκεῦος μεθ' ἡμῶν, sowie diese ohnehin aus der Lehre des Barnabas über Auferstehung und Wiedervergeltung resultirt. — [3]) c. 27. v. 4. heißt es, Gott habe durch ein Wort seiner Macht alles hervorgebracht und durch ein Wort könne er es wieder vernichten. Nach c. 27. v. 5. schafft Gott alles, wann und wie er will, und von dem, was er festgestellt, vergeht nichts. — [4]) c. 20. v. 1—6: Friedlich gehorchen Gott die Himmel, in Bewegung gesetzt durch seine Leitung. Tag und Nacht durchlaufen genau die von ihm gesteckte Bahn, ohne sich gegenseitig im Geringsten zu hindern, Sonne, Mond und die Sternenchöre durchkreisen nach seiner Anordnung einträchtig ohne jegliche Ausschreitung die ihnen zugewiesenen Gebiete. Nach seinem Willen bringt die befruchtete Erde zu den bestimmten Zeiten für Menschen, Thiere und alle auf ihr lebenden Wesen Nahrung in reichlicher Fülle hervor, ohne dabei zu verziehen oder etwas von dem zu umgehen, was angeordnet ist. Durch die nämlichen Gesetze werden die unerforschten Tiefen der Abgründe und die unbeschreibbaren Gebiete des Erdinnern zusammengehalten. Die Masse des unermeßlichen Meeres, nach seinem Werkplan in Betten eingegrenzt, überschreitet nicht die ihr rings gesteckten Schranken, sondern thut so, wie er ihn befohlen.

die Rede ist[1]). Ferner legt Klemens die Bildung der Welt im Einzelnen dar unter Bezugnahme auf die Genesis und insbesonders die Bildung des Menschen, des ausgezeichnetsten und in Bezug auf den Geist hocherhabenen Wesens, das Gott mit seinen heiligen und unbefleckten Händen als einen Abdruck seines Bildes geschaffen[2]). Wird schon hiedurch eine höhere Beziehung des Menschen angedeutet, so geschieht dies noch mehr, wenn Klemens dem Menschen eine Bestimmung gegeben sein läßt, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keines Menschen Herz empfunden hat[3]), weshalb auch diese irdische Welt nicht seine eigentliche Heimath ist[4]). Die Geistigkeit und Un-

---

Und v. 9—10: Frühling, Sommer, Herbst und Winter folgen einander im friedlichen Wechsel. Die Posten der Winde vollziehen zur bestimmten Zeit ohne Conflict ihren Dienst. Unversiegbare Quellen zur Labsal und zum Dienste der Gesundheit geschaffen bieten ohne Unterbrechung den Menschen zum Leben die Brüste. Selbst die kleinsten Thiere bilden in Frieden und Eintracht ihre Gesellschaften. — [1]) c. 20. v. 8. Ὠκεανὸς ἀνθρώποις ἀπέραντος καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότου διευθύνονται. Da es c. 33. v. 3. heißt: γῆν τε διεχώρησεν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν ὕδατος, so scheint wohl Klemens die Kugelgestalt der Erde nicht angenommen zu haben, sondern er wird eine ähnliche Vorstellung gehabt haben, wie die spätere Typographia christiana (unter dem Namen Kosmos indopleustes), welche ein Land jenseits des Oceans annimmt, der das Parallelogram der Welttafel von allen Seiten umgibt. Vgl. Hilgenfeld (Apost. V. S. 60. n. 12.). — [2]) c. 33. v. 2. u. 3. wird auf die Erschaffung des Himmels und der Erde, des Wassers, der Wesen auf der Erde und im Wasser hingewiesen und v. 4. die Erschaffung des Menschen vorgeführt, der bezeichnet wird als τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτήρ. Wenn er aber als durch die reinen und unbefleckten Hände Gottes gebildet erscheint, so muß der Abdruck des göttlichen Bildes sich insbesonders auf Gottes Heiligkeit beziehen und eine übernatürliche Ausstattung besagen, in welchem Sinne dann auch das τὸ ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες κατὰ διάνοιαν zu fassen ist. — [3]) c. 34. v. 8. Klemens citirt die Worte ohne Zweifel aus 1. Cor. 2, 9. wo sie als Schriftworte angeführt werden, deren Quelle nach Origenes (in Matth. 27, 9.) die Apokalyps des Elias, nach Hieronymus Jsai. 64, 4. 65, 16. 17. (com. in h. l.) ist. Der Sinn ist aber jedenfalls der, daß der Mensch zu einem über die natürliche Fassungskraft hinausgehenden, also übernatürlichen Ziele bestimmt ist, wie es 1. Cor. 13, 12. heißt: „Wir sehen nun im Spiegel und Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt theilweise, dann werden wir erkennen, wie wir jetzt erkannt sind;" und 1. Joan. 3, 2: „Geliebteste, wir sind jetzt Söhne Gottes und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen, daß wir, wenn es offenbar sein wird, ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist." — [4]) Im Eingange des Korintherbriefes werden die Kirchen von Rom und Korinth bezeichnet als ἡ παροικοῦσα ἐκκλησία. Das παροικεῖν besagt daneben wohnen, als Beisasse oder Fremder in der Stadt wohnen, wie Act. 7, 6. 29. 13, 17. Ephes. 2, 19. 1. Petr. 1, 17. 2, 11. Und 2. Clem. 5, 1. wird die Uebung des göttlichen Willens damit

sterblichkeit des Menschen ist nun damit eo ipso gegeben und spricht auch Klemens ausdrücklich von einem Leben in Unsterblichkeit [1]) sowie von Leib und Seele als den beiden Bestandtheilen der Menschennatur [2]). Auch den geschöpflichen Charakter des Menschen hebt er scharf hervor [3]). Und außer dem Menschen bezeugt er auch noch die Existenz von Engeln, die geistige Wesen, Gottes Diener und heilig sind [4]), und deutet auch den Fall einzelner Engel an [5]), wie er denn auch den Teufel kennt [6]).

3. Hermas bezeichnet die Welt ausdrücklich als aus dem Nichts erschaffen [7]) und hebt er sehr entschieden die in dem Kosmos liegende Teleologie hervor [8]). Auch gilt ihm die Welt als von Gott erweitert

---

motivirt: καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου. Im gleichen Sinne heißt es 2. Clem. 6, 3., daß die gegenwärtige und die künftige Welt Feinde sind. — [1]) c. 35. v. 2. ζωὴ ἐν τῇ ἀθανασίᾳ. Es ist damit zunächst der geistige Charakter der Seele und deren damit gegebene Unsterblichkeit ausgesprochen. Da aber Klemens die künftige Auferstehung sonst hervorhebt, so ist damit auch das unsterbliche Leben des Gesammtmenschen angedeutet. — [2]) c. 64. v. 1. wird Gott δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκὸς genannt. Das δεσπότης τῶν πνευμάτων entspricht dem Heb. 12, 9., wo Gott gegenüber den irdischen Vätern (πατέρες τῆς σαρκός ἡμων) πατὴρ τῶν πνευμάτων genannt wird. 2. Clem. 5, 4. ist mit einem neutestamentlichen Citate von Leib und Seele des Menschen die Rede. 2. Clem. 12, 4. wird die Seele das Innere, der Leib das Aeußere des Menschen genannt. — [3]) c. 21. v. 9. Der Odem Gottes (d. i. die nach Gottes Ebenbild erschaffene Seele) wohnt im Menschen und er entzieht ihn, wann er will. Nach 2. Clem. 1, 7. hat uns Gott gerufen, da wir nicht waren (οὐκ ὄντας), und auf seinen Willen traten wir aus dem Nichts (μὴ ὀντός) ins Dasein. Das μὴ ὄν mag vielleicht hinweisen, daß Gott bei der Erschaffung des Menschen (Leibes) ein Substrat anwendete, oder es mag das göttliche Bild, überhaupt die göttliche Idee, die der Weltschöpfung zu Grunde liegt, ausdrücken. Auch Hebr. 11, 3. heißt es: ἐκ μὴ φαινομένων τὰ βλεπόμενα. — [4]) c. 34. v. 5. ist die Rede von τὸ πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων θεοῦ, die den Willen Gottes ausführen. Nach c. 36. v. 2. sind die Engel niederer als Christus und sind sie nach v. 8. im Sinne des Psalmisten πνεύματα, πυρὸς φλόξ (dem Feuer vergleichbar) und λειτουργοί. c. 39. v. 7. ist mit Job die Rede von ἄγγελοι ἅγιοι. Und nach Deut. 32, 8. flgd. heißt es, Gott habe die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel festgestellt. — [5]) c. 39. v. 4. heißt es mit Job, Gott habe an seinen Engeln Verkehrtes entdeckt, und v. 5., selbst der Himmel sei nicht rein vor Gott. — [6]) 2. Clem. 18, 2. ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου. — [7]) 1. Ges. 1, 6. Wenn es hier heißt: ἐκ τοῦ μὴ ὀντός, so will hier nicht das nur relative Nichts bezeichnet sein. Es heißt ja auch Hebr. 11, 3: ἐκ μὴ φαινομένων im ganz gleichen Sinne und sonst wird immer urgirt das κτίσας τὰ πάντα (1. Geb. 1, 5. Gleichn. 5, 2.), oder ἔκτισε τὸν κόσμον (1. Ges. 3, 4.), wobei ganz im Sinne der Genesis die einzelnen Theile aufgeführt werden. Allenfalls kann an die der Schöpfung zu Grunde liegende göttliche Idee gedacht werden. — [8]) Nach 1. Ges. 3, 4. hat Gott mit

und vermehrt um seiner heiligen Kirche willen [1]). Erscheint schon hiemit die Beziehung des Kosmos zur moralischen und religiösen Aufgabe des Menschen hervorgehoben, so wird auch noch insbesonders nicht bloß die im Menschen liegende Teleologie angedeutet [2]), sondern die Weltteleologie überhaupt mit dem Menschen in Verbindung gebracht, u. zw. in einer Weise, daß der ursprüngliche Zustand über den gegenwärtigen Stand weit hinausgeht [3]). Sonst wird sowohl die Doppelnatur des Menschen überhaupt [4]) als auch im Besonderen der sittliche Charakter desselben anerkannt, welcher auch im gegenwärtigen Zustande vorhanden ist [5]).

---

unwiderstehlicher Macht und hohem Verständnisse die Welt geschaffen und in preiswürdiger Einsicht mit gebührender Schönheit umkleidet, den Himmel mit mächtigem Worte gefestigt und den Erdball auf die Wässer gegründet. Im gleichen Sinne werden 1. Ges. 1, 3. die κτίσεις θεοῦ bezeichnet als μεγάλαι καὶ δυναταὶ καὶ εὐπρεπεῖς und heißt es 5. Gleichn. 5, 2: ὁ κτίσας πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας. — [1]) 1. Ges. 1, 6: ὁ θεὸς ὁ . . . κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὀντὸς τὰ ὄντα πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ. Es besagt das zunächst, daß die von Gott erschaffene Welt nicht bloß auf den schon an und für sich in ihr gelegenen Zweck gestellt wurde, sondern daß sie in bestimmter Weise auf den durch die Kirche zu realisirenden Zweck bezogen wurde, d. i. daß die Welt nach Gottes Willen dem Heilszwecke dienen sollte, der speciell wegen des Menschen gefaßt wurde. 2. Ges. 4. heißt es einfach von der Welt: διὰ ταύτην (ἐκκλησίαν) ὁ κόσμος κατηρτίσθη, womit die Beziehung des Weltzweckes auf den Heilszweck noch schärfer gefaßt wird. Und ben diese ideale Bezugnahme wird ausgedrückt, wenn nach 1. Ges. 3, 4. u. 2. Ges. 4, 1. die Kirche vor Allem zuerst ins Dasein gerufen wurde. — [2]) So, wenn es vom Menschen im 3. Geb. 2. heißt, er habe von Gott einen durch keine Lüge befleckten Geist erhalten. — [3]) Nach 12. Geb. 4, 2. hat Gott die Welt um des Menschen willen geschaffen und ihm jede Kreatur unterworfen und ihm ausnahmslose Vollmacht gegeben, über alles unter dem Himmel zu herrschen, so daß der Mensch Herr über die Geschöpfe Gottes ist und er alle unter seiner Gewalt hat. Daß es sich hier um einen Zustand handelt, der dem gegenwärtigen Naturzustand keineswegs gleich kommt, liegt auf der Hand, und wird auch gleich im Folgenden nur denjenigen, die den Herrn im Herzen haben, im Princip dieser Zustand zugesprochen, d. i. erst der in Christo erworbene Gnadenstand entspricht im Princip dem Urzustande. — [4]) So, wenn 5. Gleichn. 7, 4. gesagt wird, der Mensch soll sich nicht beflecken μηδὲ κατὰ σάρκα μηδὲ κατὰ τὸ πνεῦμα, denn diese beiden gehören zusammen und können ohne einander nicht befleckt werden. (Das πνεῦμα wird da auch mit der Gnade des himmlischen Geistes in Verbindung gebracht, der daher auch befleckt wird, so man das Fleisch schändet. Aber der geistige Theil der Menschennatur ist darum nicht minder ausgedrückt.) — [5]) Schon die ganze Tendenz des Hirten, den Menschen zur eifrigen Buße anzuhalten, hat zur Voraussetzung, daß der Mensch eine sittliche Macht habe, also sittliche Freiheit auch im gegen-

Sehr häufig ist aber im Hirten des Hermas die Rede von den Engeln und zwar theils von Engeln überhaupt[1]), theils von einzelnen Engeln[2]) und namentlich von einem großen und erhabenen Engel[3]) und von sechs Engeln, die eine besonders hervorragende

---

wärtigen Zustande besitze. Eben darauf beruht ja auch seine Verantwortlichkeit, die von Hermas immerfort so entschieden geltend gemacht wird, und hängt es nach 12. Geb. 3, 5. wesentlich von dem Menschen ab, daß er die Gebote halten könne; denn wer sich selbst die Ueberzeugung beibringe, sie könnten gehalten werden, der werde sie mit Leichtigkeit beobachten. Muß auch nach 12. Geb. 4, 3. die Mitwirkung der Gnade Gottes supponirt werden, so erscheint dabei doch die sittliche Macht des Menschen bestimmt ausgesprochen. Die sittliche Naturanlage erscheint auch ausgesprochen in den 9. Gleichn. 29—31. Geschilderten; und wenn es von den Heiden im 4. Gleichn. heißt, daß sie brennen werden, weil sie ihren Schöpfer nicht erkannt haben, so liegt da ohne Zweifel die Voraussetzung zu Grunde, daß diese Unkenntniß eine verschuldete ist, und demnach in den Heiden noch eine gewisse religiöse Potenz vorhanden ist. Es ist dabei ohne Zweifel auf Röm. 1, 20. Bezug genommen. — [1]) So 2. Ges. 2, 7. οἱ ἄγγελοι ἅγιοι, 3. Gef. 2, 5. μυριάδες ἀνδρῶν, die nach 3. Gef. 4, 2. als ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ erklärt werden. 6. Gleichn. 3, 2: οἱ δίκαιοι οι ἄγγελοι. 9. Gleichn. 3, 1. πλῆθος ἀνδρῶν, 9. Gleichn. 6, 1. παράταξις πολλῶν ἀνδρῶν, die 9 Gleichn. 12, 6. als ἄγγελοι ἔνδοξοι bezeichnet werden. — [2]) So 4. Gef. 2, 4. von einem Engel mit dem Namen Tegri; 5. Gef. 7 12. Geb. 6, 1. 6. Gleichn. 1. und 7. Gleichn. von dem ἄγγελος τῆς μετανοίας, der dem Hermas in der Gestalt des Hirten erscheint; 6. Geb. 2, 1. von einem ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης. 11. Geb. 9. von dem ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος; 6. Gleichn. 3, 2. von dem ἄγγελος τῆς τιμωρίας. — [3]) 5. Gef. 2. erklärt sich der Hirte (Bußengel) gesendet von ὁ σεμνότατος ἄγγελος. Nach 7. Gleichn. hat ὁ ἔνδοξος ἄγγελος den Strafengel zu Hermas gesendet; nach 5. Gleichn. 4, 4. wird Hermas von dem ὁ ἅγιος ἄγγελος gestärkt, so daß er getrost zu Gott um Weisheit beten könne, und er erscheint 10. Gleichn. 1. als jener Engel, welcher den Hermas dem Hirten übergab, und den Erfolg des Hirten, den ihm dieser mittheilte, Gott verkündete (10. Gleichn. 2, 2.), und 5. Geb. 1, 7. ist die Rede von dem ὁ σεμνότατος ἄγγελος, der in der ihm zustehenden Prüfung ein billiges Urtheil fällt. Dieser große und erhabene Engel scheint nun identisch zu sein mit dem im 8. Gleichn. auftretenden Engel (ἄγγελος ἔνδοξος τοῦ κυρίου) Michael, der ganz dieselbe Stellung zu dem Bußengel einnimmt, und von dem es 8. Gleichn. 3, 3. heißt, er sei der Gebieter und Regierer des christlichen Volkes (ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν), beide aber sind durchaus nicht identisch mit dem Sohne Gottes (Vgl. Patr. apost. op. fasc. III. S. 68. Lipsiae 1877.), wenn dieser auch im 9. Gleichn. eine ähnliche Thätigkeit entfaltet, wie Michael im 8. Gleichnisse. Das betrifft nur die Darstellung der Heilswirksamkeit, die theils als unmittelbar vom Sohne Gottes, theils mittelst der Engel vollzogen erscheint. Sonst tritt überall zwischen den Engeln und dem Sohne Gottes ein fundamentaler Unterschied zu Tage, so daß nur an diesen sowie an Gott Glauben verlangt wird und er allein vor aller Schöpfung ist, während die Engel erschaffen sind

Stellung einnehmen [1]). Werden aber überhaupt die Engel als Freunde und Rathgeber Gottes bezeichnet [2]), so erscheint ihnen theils eine gewisse Naturwirksamkeit [3]) zugewiesen, theils u. zw. ganz besonders eine Betheiligung an jenem Heilsprocesse, durch den der Mensch sein ewiges Heil finden soll [4]). Auf der anderen Seite wird auch des bösen Engels, des Teufels Erwähnung gethan [5]), der im Gegensatze zu dem guten Engel einen durchaus nachtheiligen Einfluß

(3. Ges. 4, 1.); ja, dieser wird sogar als der Mittler der sechs obersten Engel erklärt. — [1]) Die sechs obersten Engel (οἱ πρῶτοι κτισθέντες) werden in der ersten Vision als Diener der die Kirche darstellenden Frau, in der dritten Vision und im 9. Gleichnisse als Werkführer beim Thurmbau vorgestellt und werden auch unter dem zahlreichen Gefolge von Engeln, welche den Sohn Gottes bei seiner Visitation des Thurmes begleiten, besonders hervorgehoben. — [2]) Nach 5. Gleichn. 5, 3. 6, 4. werden die οἱ ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες während des irdischen Werkes Christi als Freunde Gottes und Theilhaber seines Raths bezeichnet. — [3]) Eine solche liegt vor, wenn es von den sechs obersten Engeln 3. Ges. 4, 1. heißt, Gott habe ihnen seine Schöpfung anvertraut, um sie weiter zu bilden und zu herrschen über die gesammte Kreatur. Innerhalb dieser Grenze der Naturwirkung hält sich auch der Strafengel, welchem die gegen die Buße sich Verschließenden übergeben werden, damit er sie durch zeitliche Qual, durch Geldverlust, Mangel, Krankheit, Demüthigungen gesellschaftlicher Art der geistlichen Einwirkung zugänglich mache (6. und 7. Gleichn.), und noch bestimmter stellt diese Beziehung auf das Naturleben der über die wilden Thiere gesetzte Engel dar, welcher mit einem jüdischen Namen Tegri genannt wird. 4. Ges. 2. — [4]) Da die Kirche der Zweck der Weltschöpfung ist, so steht schon überhaupt die Naturthätigkeit der Engel in Beziehung zum Heilszwecke, wie es auch von den sechs obersten Engeln ausdrücklich heißt, daß sie den Bau des Thurmes (der Kirche) zu Ende führen werden, und gleich darauf von den heiligen Engeln gesagt wird, daß sie zum Ausbau des Thurmes mithelfen (3. Ges. 4, 2.). Die Engel erziehen auch die noch geistig Unmündigen zum richtigen Verhalten (3. Ges. 5, 4.), der Engel der Gerechtigkeit ist mit einem jeden Einzelnen, die guten Gedanken im Herzen erregend (6. Geb. 2, 7.), sowie der Engel des prophetischen Geistes den Propheten zur gegebenen Stunde mit Geist erfüllt (11. Geb. 9.), und die Thätigkeit des Bußengels zielt überhaupt durch und durch auf den Heilszweck ab (vgl. 4. Geb. 2., 12. Geb. 3—6., 6. Gleichn. 1, 8. Gleichn. 6. 11.). Ebenso stärkt der erhabenste Engel zum Gebete um Weisheit (5. Gleichn. 4, 4.) und dem Engel Michael wird die Einpflanzung des Gesetzes, welches der Sohn Gottes ist, zugeschrieben (8. Gleichn.). Nach 5. Gleichn. 6, 2. halten die Engel die Kirche zusammen und bewahren sie. — [5]) Wird sonst von dem bösen Engel (ὁ ἄγγελος τῆς πονηρίας), (6. Geb. 2, 1.), von dem Teufel oder von den bösen Geistern (πνεύματα τὰ πονηρὰ 5. Geb 2., 10. Geb. 1.) gesprochen, so erscheinen im 9. Gleichn. 9, 5. zwölf schwarzgekleidete Weiber als Lastergeister und Dienerinen des göttlichen Gerichtes. 6. Gleichn. 2, 1. ist die Rede von dem ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης.

auf den Menschen ausübt [1]), so jedoch, daß man dessen Macht nicht zu fürchten braucht, der eben nicht als ein absolutes böses Princip sich darstellt [2]).

4. Ignatius bezeugt ausdrücklich die Endlichkeit der Welt [3]) und hebt wiederholt die Doppelnatur des Menschen hervor [4]). Sodann kennt aber Ignatius Engel [5]), welche ihm geistige Wesen sind [6]), ausgestattet mit einer gewissen Macht und Herrlichkeit [7]) und in verschiedene Ordnungen unterschieden [8]). Auch den Sündenfall der Engel deutet er an [9]) und hat er die gefallenen Engel im Auge, wenn er

---

[1]) Nach 4. Geb. 3, 6. sucht der Teufel den Dienern Gottes Böses zuzufügen. 5. Geb. 1, 3. beim Zorn wohnt der Teufel. 6. Geb. 2, 4. der Engel des Bösen steht dem Menschen ebenso nachtheilig zur Seite (ἐν αὐτῷ heißt' es), wie der gute Engel mit ihm ist. 9. Geb. 9. Das Mißtrauen ist eine Tochter des Teufels. Im 10. Geb. 1, 2. wird die Traurigkeit auf die Einflüsterung des Teufels zurückgeführt, wie im 12. Geb. 2, 2. überhaupt die bösen Begierden. Nach 11. Geb. 3. erfüllt der Teufel den falschen Propheten mit seinem Geiste und 6. Gleichn. 2. wird der nachtheilige Einfluß des Engels der Lust und Täuschung geschildert. Nach 1. Gleichn. 3. stehen die irdischen Güter unter der Gewalt des Teufels. — [2]) 7. Geb. 3: Den Teufel fürchte nicht; denn fürchtest du den Herrn, so hast du den Teufel unter deiner Gewalt, weil er in sich keine Macht hat. — [3]) Ad Rom. 3, 3: Οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον. Als Begründung wird ohne bestimmte Einführungsformel ein wörtliches Citat angeführt aus 2. Cor. 4, 18: Τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα τὰ δὲ μή βλεπόμενα αἰώνια. Die Leipziger Ausgabe (fasc. II. p. 60.) hat die von den Uebersetzungen bezeugte Leseart ἀγαθὸν statt αἰώνιον, welches aus dem später eingeschobenen Citate entstanden sein soll. Aber auch bei der Leseart ἀγαθόν würde die Bedingtheit und relative Unvollkommenheit alles Sinnfälligen ausgesprochen. — [4]) Ad Phil. 11, 2.: εἰς ὃν ἐλπίζουσι σαρκὶ ψυχῇ. Das ψυχῇ ist hier gewiß die geistige Seite des Menschen, soviel als πνεῦμα, da es gleich weiter heißt: πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ. Der Ausdruck πνεῦμα wird ausdrücklich gebraucht ad Mag. 13, 1. ad Rom. proëm. — [5]) Ad Trall. 5, 2. gebraucht Ignatius den Namen „ἀγγελικαὶ (τοποθεσίαι)“ und ad Smyrn. 6, 1: οἱ ἄγγελοι. — [6]) Die geistige Natur des Engels erscheint ausgesprochen, wenn sie Ignatius als τὰ ἀορατα dem τὰ ὁρατὰ gegenübergestellt (ad Trall. 5, 2. ad Rom. 5, 3.) oder als ἀόρατοι den ἄρχοντες ὁρατοί (ad Smyrn. 6, 1.). Darauf geht auch hinaus, wenn sie nach ad Trall. 9, 1. Zeugen der Kreuzigung Christi sind. — [7]) In diesem Sinne nennt sie Ignatius ad Trall. 5, 2. τὰ ἐπουράνια sowie ad Trall. 9, 1. ad Smyrn. 6, 1.; das deutet auch an das συστάσεις αἱ ἀρχοντικαί (ad Trall. 5, 2.) und οἱ ἄρχοντες (ὁρατοί τὲ καὶ) ἀόρατοι (ad Smyrn. 6, 1.). An letzterer Stelle heißt es auch geradezu: ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων. — [8]) ad Trall. 5, 2. werden namhaft gemacht: αἱ τοποθεσίαι αἱ ἀγγελικαὶ und συστάσεις αἱ ἀρχοντικαί (wenn anders das σύστασις im Sinne von Zusammenstellung, Verfassung, Ordnung genommen wird). — [9]) Es geschieht dies, wenn es ad Smyrn. 6, 1. heißt, daß das Ueberirdische und der Glanz der Engel und die sichtbaren und unsichtbaren Herrscher dem Gerichte verfallen, wenn sie an das Blut

spricht von dem Teufel [1]), dem Satan [2]), dem Fürsten dieser Welt [3]) und von den unterirdischen Wesen [4]), welche gefallenen Engel wohl dem Menschen namentlich an seinem Heile zu schaden bemüht sind [5]), ohne jedoch eine unüberwindliche Macht zu besitzen [6]).

5. Bei Polykarp erscheinen nur ein Paar Punkte des fraglichen Gegenstandes eigens zur Sprache gebracht. So wird auf die Engel hingewiesen, wenn Polykarp in seinem Gebete vor seinem Martyrium Gott nennt den Gott der Engel und Mächte und der gesammten Kreatur [7]). Und einmal erwähnt Polykarp auch den Teufel, aus dem

---

Christi nicht glauben. Es scheint Ignatius der Meinung gewesen zu sein, die Prüfung der Engel habe darin bestanden, daß Gott von ihnen den Glauben an den Mensch gewordenen Sohn Gottes, der ihnen gezeigt wurde, verlangt habe, und da haben eben manche Engel aus Stolz dies verweigert. Wird die σύστασις in ad Trall. 5, 2. im Sinne von Zusammenrottung genommen, so würde auch συστάσεις ἀρχοντικαί hieher gehören und mag auch ad Ephes. 13, 2. hieher sich beziehen, wo gesagt wird, daß durch den Frieden jeder Krieg der Himmlischen und der Irdischen überwunden wird. — [1]) Ad Ephes. 10, 3: der dem Irrthum Anhängende wird genannt τοῦ διαβόλου βοτάνη, ad Trall. 8, 1. προορῶν τὰς ἐνέδρας τοῦ διαβόλου. Röm. 5, 3: κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου. Ad Smyrn. 9, 1: ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει. — [2]) Ad Ephes. 13, 1. Αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ. — [3]) Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου erscheint auf ad Ephes. 17, 1., wo vor dessen Lehre gewarnt wird, ad Eph. 19, 1., wo es heißt, daß ihm unbekannt waren: ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου (nach der göttlichen Seite), ad Magn. 1, 3: ἡ πᾶσα ἐπήρεια τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος; ebenso ist ad Trall. 4, 2. die Rede von dem ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου; ad Rom. 7, 1. der Fürst dieser Welt stellt dem Ignatius nach; ad Phil. 6, 2. αἱ κακοτεχνίαι καὶ ἐνέδραι τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου. Es will dieser Ausdruck ohne Zweifel besagen, daß dem bösen Geiste eine gewisse Gewalt über die Welt eingeräumt ist, und scheint auch damit ein Engel angedeutet zu sein, der an der Spitze der gefallenen Engel steht. Dagegen sind die αἰῶνες ad Ephes. 19, 2. nicht geistige Wesen im Sinne der Gnostiker, wie Hilgenfeld (Ap. Vät. S. 253.) will, sondern ist da die Rede von den Menschen, welche im Laufe der Zeit geboren werden. — [4]) Ad Trall. 9, 1. τὰ ὑποχθόνια, welche wie die τὰ ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια als Zeugen der Kreuzigung Christi namhaft gemacht werden. — [5]) So Trall. 8, 1. und ad Phil. 6, 2. die κακοτεχνίαι καὶ ἐνέδραι des Teufels, ad Ephes. 13, 1. αἱ δυνάμεις des Satans. Ebenso ad Ephes. 17, 1., ad Rom. 7, 1. — [6]) Nach ad Ephes. 13, 1. wird die Macht des Satans durch Eintracht gebrochen, nach ad Magn. 1, 3. kann man in Vereinigung mit Christus und Gott jeder Nachstellung des Fürsten dieser Welt widerstehen, nach ad Trall. 4, 2. wird der Fürst dieser Welt durch Gelassenheit gestürzt. — [7]) Rundschr. 14, 1.: ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης τῆς κτίσεως. Die Engel werden hier als δυνάμεις bezeichnet, also als geistige Naturen, die eine gewisse Kraft besitzen, zugleich aber als Geschöpfe Gottes, indem sie nur als Theil der πᾶσα ἡ κτίσις erscheinen und daher Gott eben auch ihr Gott ist.

derjenige sei, der nicht Zeugniß ablegt für das Kreuz, und dessen Erstgeborner derjenige ist, der die Auferstehung und das Gericht läugnet [1]). Auch kennt Polykarp Leib und Seele als die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur [2]).

6. Im Briefe an Diognet finden wir hervorgehoben, daß Gott die unvernünftige Welt des Menschen wegen geschaffen habe [3]), sowie auch die einzelnen Weltdinge genau detaillirt erscheinen, welche Gott durch sein Wort geschaffen und geordnet hat [4]). Auch die Existenz von Engeln tritt zu Tage, welche dem Verfasser himmlische, zum Dienste Gottes verwendete Geister sind und auch bestimmt als Gottes Geschöpfe bezeichnet werden [5]). Sodann kommt aber ganz besonders der Mensch in einer Weise zur Darstellung, die dessen Doppelnatur [6]),

---

[1]) Ad Phil. 7, 1. Das erste Mal heißt es: ἐκ τοῦ διαβόλου; das zweite Mal: προτότοκος τοῦ Σατᾶν. Der zweite Ausdruck scheint einen besonderen Nachdruck zu haben und der Name Satan sich auf einen hervorragenden unter den Teufeln zu beziehen. Viel später hat Polykarp nach Irenaeus (III. 3, 4.) die Bezeichnung προτότοκος τοῦ Σατᾶν dem Marcion beigelegt. (Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien S. 496.). Zugleich wird hier der Gedanke ausgesprochen, wie es der Teufel insbesonders auf die Befehdung der christlichen Heilslehre abgesehen habe, und wie der Verläugner derselben dem Teufel verfalle. Vielleicht denkt auch da Polykarp ähnlich wie Ignatius an die Sünde der gefallenen Geister. — [2]) Rundschr. 14, 2. Polykarp sehnt sich nach einer Auferstehung zum ewigen Leben, sowol nach Leib als auch nach Seele (ψυχῆς τε καὶ σώματος). — [3]) Nach 4, 2. sind die Weltdinge zum Gebrauche der Menschen (εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων) geschaffen. Und 10, 2. wird geradezu gesagt, Gott habe die Welt der Menschen wegen geschaffen und er habe ihnen alles auf Erden unterworfen. Es ist hiemit die Zweckbeziehung der Welt ausgesprochen. Wenn aber da auch die Weltdinge als dem Menschen unterworfen dargestellt werden, so ist dies auf den ursprünglichen Zustand zurückzubeziehen, da dieses Verhältniß gegenwärtig offenbar nicht mehr thatsächlich besteht. — [4]) Es geschieht dies im 7. Kapitel und umfaßt die Detaillirung Himmel und Erde, die vier Weltelemente, wie man sich dieselben in der alten Zeit dachte, Erde, Luft, Wasser, Feuer, sodann die Bewohner des Himmels und jene der Erde, die Menschen und Thiere und Pflanzen, die Thiere des Wassers und die Vögel der Luft. Dieselbe hat aber den Zweck, die Nichtigkeit der heidnischen Gottesvorstellungen zu zeigen, von denen cc. 2. u. 8. die Rede ist. — [5]) c. 7. v. 2. wird der Logos gegenübergestellt einem ὑπηρέτης τις ἢ ἄγγελος ἢ ἄρχων ἢ τις τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἢ τις τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις. Da der Logos als vom Himmel gesendet bezeichnet wird, so handelt es sich nur um himmlische Geister, die bezeichnet werden als Diener Gottes, als Engel, als hochgestellt, die auf Erden und im Himmel den Dienst Gottes vollziehen. Trotzdem sind sie Geschöpfe gegenüber dem ewigen Logos, der auch τὰ ἐν οὐρανοῖς geschaffen und geordnet hat. — [6]) Das 6. Kapitel stellt das Verhältniß der Christen zur Welt analog dem Ver-

seinen sittlichen und religiösen Charakter [1]) sowie die übernatürliche Beziehung desselben [2]) auf das Entschiedenste zur Geltung bringt, wenn auch außer und vor der Offenbarung thatsächlich, eine gewisse Ohnmacht des Menschen auferscheint [3]).

---

hältnisse der Seele zum Leibe dar. Die Seele (ψυχή) ist durch alle Glieder des Leibes (σῶμα) vertheilt (v. 2.), die Seele wohnt im Leibe, stammt aber nicht aus dem Leibe (v. 3.), die unsichtbare Seele wird getragen in dem sichtbaren Leibe (v. 4.), die Seele ist vom Leibe eingeschlossen, aber sie hält den Leib zusammen (v. 7.), die unsterbliche Seele wohnt im sterblichen Leibe (σκηνῶμα) v. 8. Der Mensch besteht also aus den beiden Bestandtheilen ψυχή und σῶμα und erscheint jene nach v. 7. als das eigentliche belebende Princip. Wird aber schon v. 3. die wesentliche Verschiedenheit der Seele vom Leibe angedeutet, so werden sich v. 5. u. 6. Leib u. Seele in ihrer wesenhaften Verschiedenheit als ψυχή und σάρξ einander geradezu gegenübergestellt. Das Fleisch haßt und verfolgt die Seele, obwohl diese jenem kein Unrecht zufügt, blos weil es gehindert wird, den Lüsten zu fröhnen, womit die Concupiscenz gemeint ist (v. 5.). Die Seele liebt das hassende Fleisch und die Glieder (v. 6.), nämlich thut dem Leibe Gutes dadurch, daß es diesen nach v. 7. als Lebensprincip belebt. Der geistige Charakter der Seele tritt auch zu Tage, wenn es v. 9. heißt: schlecht bedient durch Speise und Trank wird die Seele besser, d. i. bei einfacher nüchterner Nahrung wird das geistige Leben im Menschen mehr hervortreten. Die Vertheilung durch alle Glieder des Leibes (v. 2.) besagt nicht die räumliche Ausdehnung, sondern die definitive Seinsweise der Seele, die den ganzen Leib belebt und daher in jedem Theil des Leibes gegenwärtig ist. — [1]) Nach 10, 2. hat Gott dem Menschen Rede und Vernunft verliehen und ihm allein gönnte er aufwärts zu schauen (zu Gott nämlich) und kann der Mensch nach 10, 4. der Nachahmer Gottes werden, wenn er will. Also seine Hinwendung zu Gott als eines moralischen und religiösen Wesens und darum auch die ihm gegebenen moralischen Potenzen, Vernunft und Wille. — [2]) Schon das Leben der Christen wird cc. 5. u. 6. in einer Weise geschildert, die nur im Lichte der Uebernatur ihre gehörige Erklärung finden kann, wenn auch dabei der gesunde Boden der Natur auferscheint, auf dem die Uebernatur gepflanzt ist. Die Christen leben nicht nach dem Fleische, wandeln nach dem Himmel, überbieten die Forderungen des Gesetzes, als unbekannte werden sie verurtheilt, als getödtete werden sie lebendig und über ihren Tod freuen sie sich, und anderseits leben sie in der Welt und zeigen in ihrer äußeren Erscheinung nichts Auffälliges. Ebenso bezieht sich auf die übernatürliche Bestimmung des Menschen, wenn Gott nach 10, 2. die Menschen nach seinem eigenen Bilde gestaltete und ihnen durch seinen eingeborenen Sohn verkünden ließ ἡ ἐν οὐρανῷ βασιλεία, in welchem Sinne v. 7. die Rede ist von der Erkenntniß der Geheimnisse Gottes, von der Verurtheilung des Luges und Truges der Welt und von dem τὸ ἀληθῶς ἐν οὐρανῷ ζῆν. Und nach c. 12. wird denen, die Gott lieben ein Paradies von Wonne geboten, der Erkenntniß- und der Lebensbaum, die im Paradiese gepflanzt sind, d. i. sie werden mit jener höheren Erkenntniß und jenem übernatürlichen Leben ausgerüstet, wie es im Paradiese sichtbar ist, wie dies aber auch der Endpunkt, das ewige Heil, ist und vorbereitet und eingeleitet wird durch christliches Glauben und Leben. — [3]) c. 2. u. 8. wird die Un-

§. 21.

Die Soteriologie.

Die Soteriologie bezieht sich auf die Lehre von dem Erlöser und dessen Erlösungswerke, sowie auf Grund der Sünde eine gewisse Nothwendigkeit nach einem Erlöser und nach einer Erlösung eingetreten ist. Es kommt da die Person des Erlösers zur Sprache, insofern die besondere ihm gestellte Aufgabe eben auch eine charakteristische Eigenthümlichkeit bedingt, und findet da jenes Werk seine Darstellung, welches von dem Erlöser vollzogen an und für sich geeignet erscheint, die nachtheiligen Wirkungen der Sünde aufzuheben und dem Menschen das verlorene Heil wiederum zu vermitteln, wobei es freilich noch auf einen bestimmten Proceß ankommt, in welchem dieses Werk des Erlösers dem Einzelnen zugeführt wird, was die Charitologie zu ihrem Gegenstande hat. Sehen wir also zu, wie die Soteriologie in den einzelnen Schriften der apostolischen Väter zu Tage tritt.

1. Nach Barnabas hat es der Herr auf sich genommen sein Fleisch in den Tod hinzugeben, damit wir durch Vergebung der Sünden gereinigt werden, d. h. durch Sprengung seines Blutes, hat er es übernommen für unsere Seelen zu leiden, obwohl er der Herr der ganzen Welt war[1]). Es wird hiemit sowie durch die Berufung auf

---

zulänglichkeit der heidnischen Gotteserkenntniß, selbst bei den Philosophen constatirt, c. 9. das Ueberwuchern der Leidenschaften in der vorchristlichen Zeit hervorgehoben. Daß aber diese Ohnmacht keineswegs den sittlichen Charakter des Menschen in Abrede stellt, geht daraus hervor, daß nach 7, 4. u. 11, 2. 3. auf Grund seiner Ueberzeugung die Offenbarung aufgenommen werden soll. — [1]) c. 5. v. 1. παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν besagt die Hingabe des physischen Lebens in den Tod, die gewaltsame Tödtung und Blutvergießung, nämlich die ῥαντισμὸς αἵματος, oder τὸ αἷμα τοῦ ῥαντισμοῦ, wie es heißt unter Bezugnahme auf die von Moses bei der Schließung des Bundes vollzogene Blutbesprengung (Exod. 24, 8.) und die vom Hohenpriester am Versöhnungstage zu vollziehende Besprengung der Bundeslade (Lev. 16, 16.), und ist damit das Blut Christi als Bundes- und Opferblut (der Bund wurde durch Opfer inaugurirt) bezeichnet. Der Tod Christi ist also Opfertod, der die Vergebung unserer Sünden erzielt. Von dem ῥαντισμὸς αἵματος Christi ist auch die Rede 1. Petr. 1, 2. und Hebr. 12, 24., wo dem Blute Christi dieselbe Bedeutung zuerkannt wird. Das παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν — περὶ ἡμῶν bezüglich unser in v. 5. aber, das in vv. 6. 7. von der Vernichtung des Todes, von der Auferstehung der Todten, von der Erfüllung der von dem Vater gegebenen

Isaias (53, 5. 7.[1]) sowohl der genugthuende Charakter des Leidens und des Todes Christi überhaupt anerkannt, als auch insbesonders diese Genugthuung als eine stellvertretende bezeichnet, welche den Menschen zu Gute kommen sollte. Im gleichen Sinne heißt es, er habe gelitten um unsertwillen, um uns durch seinen Tod das Leben zu geben, für unsere Sünden das Gefäß seines Geistes zum Opfer bringen wollen[2]); wird Jesus als das zur Schlachtbank geführte Opfer erklärt, dessen Blut von den Sünden reinigt, so daß der Mensch nicht mehr Sünder ist und auch nicht mehr in dem Rufe eines Sünders steht[3]); wird gesagt, das Kreuz in dem T drücke die Gnade unseres Erlösers aus[4]); werden diejenigen als selig erkärt,

---

Verheißung und der Bereitung eines neuen Volkes näher detaillirt wird, läßt es erkennen, wie der Tod Christi für unseren Tod eintrete, so daß Christi Tod ein stellvertretender ist, der unsern Tod aufhebt und uns zu einem neuen Leben erweckt, das wir in Gemäßheit der göttlichen Verheißung als neues Bundesvolk führen. — [1]) c. 5. v. 2. wird Christus nach Isaias bezeichnet als verwundet wegen unserer Ungerechtigkeit und mißhandelt wegen unserer Sünden und wurden wir durch seine Striemen geheilt. Ob unserer Sünden hätten nämlich wir diese Verwundung und Mißhandlung verdient und hat demnach Christus in seiner Verwundung und Mißhandlung unsere Stelle vertreten, weßhalb uns dieses auch zu Gute kommen konnte. — [2]) Nach c. 7. v. 2. hat uns Christus durch die Todeswunde das Leben gegeben, so daß demnach Christi Tod an die Stelle unseres Todes getreten ist und dieser Tod stellvertretenden Charakter hat, um so mehr als Barnabas noch eigens hervorhebt, Christus habe nur δι' ἡμᾶς leiden können. Auf ihn hatte eben der Tod gar keinen Bezug, sondern nur auf uns und darum war er auch nicht nur einfach für uns nützlich, sondern ist er geradezu für uns eingetreten. v. 3. wird sodann der Leib Christi (τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος) als θυσία ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν d. i. der Tod Christi als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit bezeichnet, wie es v. 5. heißt, sein Leib werde für unsere Sünden geopfert. — [3]) c. 8. v. 2. Der Opfertod Christi wird hier nach seiner vollen und gründlichen Wirksamkeit hervorgehoben, so daß mit der Sünde gründlich aufgeräumt wird. Dabei werden die Sünder als diejenigen erklärt, welche Christum zur Schlachtbank geführt haben, womit gesagt erscheint, Christus sei durch die Sünden der Menschen in den Tod gebracht worden, den er also für sie erlitten, da sie ihn eigentlich verdient hätten. Das ξύλον in v. 5. hängt ohne Zweifel mit dem Kreuze Christi zusammen, indem 12, 7. die am Holze hängende Schlange als Typus des am Kreuze hängenden Christus vorkommt. In diesem Sinne heißt es denn: ὅτι ἡ βασιλεία 'Ιησοῦ ἐπὶ ξύλου καὶ ὅτι οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτὸν ζήσονται εἰς τῶν αἰῶνα, d. i. der am Kreuze erlittene Opfertod Christi ist die Grundlage der Neugestaltung der Menschheit, die sich im Reiche Christi vollzieht. — [4]) c. 9. v. 8. In der Verbindung des Kreuzes mit Jesus will Barnabas jedenfalls die auch sonst öfter ausgesprochene Idee des Opfertodes Christi am Kreuze ausdrücken, weshalb auch χάρις nur auf die Gnade, die in Christi Tod liegt, die Gnade des Erlösers, Bezug hat.

welche in der Hoffnung auf das Kreuz ins Wasser hinabsteigen [1]; werden das Gebet des Moses mit ausgespannten Armen und die am Pfahle aufgehängte eherne Schlange als Typen des Kreuzes in einer Weise vorgeführt, daß auf dem am Kreuze hängenden Christus unsere alleinige Rettung beruht, in dem Alles ist und zu dem Alles hin ist [2]; und hat Christus durch sein Leiden uns verliehen Erbvolk zu werden [3].

Aber diese stellvertretende Genugthuung bezieht sich nach Barnabas nicht blos auf die von einem Jeden begangenen persönlichen Sünden, sondern es gilt ihm vielmehr vor Allem und insbesonders die Aufhebung eines vorhandenen thatsächlichen Zustandes durch die Wiederherstellung des ursprünglichen Standes; denn der ursprünglich nach Gottes Bild und Gleichniß erschaffene Mensch soll durch Christus wiederum hergestellt werden, eine zweite Schöpfung sollte sich vollziehen, in der die ursprünglich dem Menschen über die Thiere gegebene Gewalt zur Geltung käme [4]. Dahin zielt es auch ab, wenn es heißt, Christus habe sich dem Leiden unterzogen und im Fleische erscheinen müssen, um den Tod zu entwaffnen und die Auferstehung von den Todten zu erweisen [5]. Der faktische Tod ist eben Barnabas

---

Χάρις gebraucht auch sonst Barnabas als von Gott gegebene unverdiente Gabe, wie 1, 2. Es kann da nicht χάρις als significatio mystica genommen werden, wie Menardus will. — [1]) c. 11. v. 8. Die Wirksamkeit der Taufe und der Sakramente überhaupt beruht auf dem Kreuzestod Christi, in welchem Sinne v. 11. von der Hoffnung auf Jesu die Rede ist. — [2]) c. 12. Sowie Moses mit seinen beim Gebete ausgespannten Armen das Kreuz Christi typisch darstellt, siegt Israel, und ebenso wurden alle von Schlangen gebissenen Israeliten durch den Anblick der am Pfahle hängenden ehernen Schlange, des Typus Christi, wieder gesund. Auf dem Kreuztode Christi beruht also auch unser Sieg über den Tod und unsere Heilung von den Todeswunden. — [3]) c. 14. v. 4. αὐτὸς δὲ κύριος ἡμῶν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. Nach v. 5. waren wir bereits dem Tode verfallen und dem Irrthume preisgegeben und hat uns Christus, indem er uns aus der Finsterniß erlöste, zum heiligen Volke gemacht. Daß wir also Christi Erbvolk wurden, hat die Erlösung aus der Finsterniß, die Aufhebung des Todes zur Voraussetzung und so hat Christus eben auch dies durch seinen Tod bewirkt, der dann so wieder als stellvertretender erscheint. — [4]) c. 6. Diese Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes und diese zweite Schöpfung wird zunächst damit in Verbindung gebracht, daß uns Christus in der Vergebung der Sünden erneuert hat (v. 11.). Die Vergebung unserer Sünden beruht aber auf dem Erlösungstode Christi und darum gilt jenes auch von diesem. Auch 16, 8. heißt es: ἐγενόμεθα καινοὶ und πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. — [5]) c. 5. v. 6. Der Zusammenhang spricht offenbar für unsere Auferstehung und nicht für die Auferstehung Christi. Denn

nicht der ursprüngliche Zustand und sollte die ursprüngliche Unsterblichkeit durch Christus wieder hergestellt werden, indem er selbst von den Todten auferstand, und so wie er auch die Menschen von den Todten auferstehen sollten. Und gerade der Umstand, daß in Gemäßheit des faktischen Zustandes, entgegen der Ursprünglichkeit, die Menschen dem Tode verfallen erscheinen, läßt es erkennen, wie da die Katastrophe einer Sünde zu Grunde liegen müsse und demnach das Erlösungswerk Christi außer den persönlichen Sünden sich auf einen von Natur aus dem Menschen faktisch anhaftenden Zustand, auf die Erbsünde beziehe, die vor Allem zu beseitigen sei. Derselbe Gedanke erscheint ausgedrückt, wenn gesagt wird, Jesus sei dazu ausersehen worden, daß er durch sein Erscheinen unsere bereits dem Tode anheimgefallenen und der Ungerechtigkeit des Irrthums preisgegebenen Herzen aus der Finsterniß erlösete und durch sein Wort den Bund in uns erneuerte [1]). Und wenn Barnabas hier von der Erneuerung des Bundes spricht, den er auch als durch Moses mit Israel geschlossen diesem verloren gegangen sein läßt [2]) und dessen Erbe die Christen sind [3]), so führt

---

voraus geht der Tod, welcher die Menschen betroffen, und dann folgt das Gericht, das Christus über die Menschen anstellen wird. — [1]) c. 14, v. 5. Die Finsterniß scheint das durch die Sünde des Stammvaters herbeigeführte Verhältniß zu bedeuten, das unseren Tod und die Ungerechtigkeit des Irrthums einschließt; denn die Gottentfernung und Gottentfremdung bedingt den Ausschluß des wahren Lichtes und darum die Finsterniß, in dieser Beziehung aber auch den geistigen ewigen Tod und das Verlieren des rechten Weges, das Wandeln in dem Irrthume und der Ungerechtigkeit. Es steht dies parallel zu Col. 1, 13., wornach uns Christus aus der Macht der Finsterniß befreite und übersetzte in das Reich des Sohnes. Barnabas hat hier nun allerdings zunächst die Heiden im Auge, wie sich das Citat aus Isaias v. 7. auch auf die Heiden bezieht; aber nach seiner ganzen Argumentation sind ihm die Juden hievon nicht ausgenommen, für die er ja zuerst die nothwendige Rettung in Aussicht genommen sein läßt und welche diese eben durch ihren Ungehorsam verscherzt haben. Das hier gezeichnete Verderben ist also im Grunde ganz allgemein. In gleichem Sinne heißt es 16, 9: οἱ τῷ θανάτῳ δεδουλωμένοι — [2]) c. 14. v. 3. Durch ihren Ungehorsam haben die Juden diesen Bund verloren u. zw. nach c. 4. v. 6. bereits damals, als Moses ihn erhalten, haben ihn die Juden ganz und gar verloren und seinen Sinn falsch aufgefaßt. Es ist zu beachten, daß Barnabas gegenüber solchen argumentirt, welche das mosaische Gesetz als solches auch im neuen Testamente für verbindlich erklären und darum sagen: ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐστίν. (Der Codex Constantinopolitanus hat die Leseart: ἡ διαθήκη ὑμῶν (ἡμῶν) ὑμῖν (ἡμῖν) μένει — was auf denselben Sinn hinausläuft.) Dem gegenüber betont Barnabas, daß die Juden den Bund im Princip schon längst verloren haben. Darin liegt aber keineswegs eine unstatthafte Mißachtung des alten Bundes, wie Braunsberger (der Apostel Barnabas S. 227.) zu

das eben auf die Störung des ursprünglichen harmonischen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf durch die Katastrophe einer Sünde, welche die Erneuerung dieses ursprünglichen Verhältnisses nothwendig machte. Uebrigens wird auch einmal geradezu auf diese Katastrophe der Sünde hingewiesen [1]).

So erscheint denn also nach Barnabas Christus als der Erlöser von der Sünde und der Wiederhersteller des Urzustandes, der in dieser Eigenschaft den neuen Bund stiftet. Dabei wird er auch aufgeführt als Gesetzgeber [2]), und sowie der Erlöser schon im Interesse

meinen scheint. Der alte Bund hat ja überhaupt keine selbstständige Geltung, sondern ist nur die Vorbereitung auf den neuen Bund, in dem er seine wahre Erfüllung findet, und darum konnte Barnabas gegen die Judaisten ganz gut das betreffende argumentum ad hominem geltend machen. Sonst kennt er ohnehin den göttlichen Charakter des alten Bundes an, wie er insbesonders durch die Propheten die rechte Auffassung desselben vermittelt werden läßt. — [3]) Nach c. 4. v. 8. ward der Bund der Juden zertrümmert, damit jener des geliebten Jesus in unsern Herzen besiegelt würde in dem Glauben an ihn; und nach c. 14. v. 5. haben wir durch den Erben Christus den Bund des Herrn Jesu empfangen, wie dies schon in der Geburt von Esau und Jakob und im Segen des Jakob über Ephraim und Manasse vorgebildet war, wo der zweite, der jüngere, dem ersten vorgeht (c. 13.). Im Sinne des Barnabas hatte der alte Bund vom Anfang an seine bestimmte innere Beziehung auf den neuen, und haben die Juden durch ihren Ungehorsam auch äußerlich im Princip das Vorrecht vor den Heiden verloren. — [1]) c. 12. v. 5.: ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ ἐγένετο. Die eherne Schlange als Typus Christi bringt Barnabas in Verbindung mit der Schlange, welche Eva zur Sünde verleitete. Sowie nun Christi Tod in Gemäßheit der typischen Darstellung das Heil aller Menschen begründet, so muß die durch die Schlange im Paradiese eingeleitete Sünde auf alle Menschen sich beziehen und hat diese den Tod aller Menschen herbeigeführt, der eben durch Christi Tod aufgehoben werden soll. — [2]) c. 2. v. 6. Ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν. Christus erscheint hier bestimmt als der Träger eines neuen Gesetzes, das kein Zwangsjoch hat. Ist nun demgemäß das neue Testament nicht ohne Gesetz, so zeichnet es sich vor dem alttestamentlichen Gesetz dadurch aus, daß der Zwang, unter dem sich dieses äußerte, ihm fremd war. Nach der ganzen Argumentationsweise des Barnabas ist das so zu verstehen, daß das neutestamentliche Gesetz wohl im Gewissen binde aber sich nicht in so äußeren legalen Formen äußere, die durch äußeren Zwang erzwungen werden können. Es entspricht damit B. Jac. 1, 25., wo von dem νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας die Rede ist, und der als selig gepriesen wird, der nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Vollzieher des Gesetzes ist; ebenso Gal. 5, 1., wo der Apostel von der in Christo erlangten Freiheit spricht, und wie wir uns nicht mehr dem Joche des Zwanges der alttestamentlichen Satzungen zu unterwerfen haben (vgl. Eph. 2, 15.), und trifft es sachlich zusammen mit dem νόμος πίστεως (Röm. 3, 27.) oder νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ

seines stellvertretenden Leidens wahrer Mensch sein muß [1]), so haben wir schon früher gesehen, wie Christus dem Barnabas auch wahrer Gott ist [2]). Endlich mag noch erwähnt werden, daß Barnabas den Sohn Gottes zu dem Ende im Fleische erschienen sein läßt, damit die Sünde derer ihr Vollmaß erreiche, die seine Propheten bis auf den Tod verfolgt haben [3]).

Ἰησοῦ (Röm. 8, 2.) sowie mit Act. 15, 6., wo Petrus erklärt, es dürfe nicht das Joch der alttestamentlichen Satzungen mehr auferlegt werden, die weder unsere Väter noch wir haben ertragen können. Es herrscht im Gesetz Christi der Geist der Liebe zu Gott und den Nächsten im Sinne von Joan. 13, 34. 1. Joan. 2, 7., wie ja eben auch Barnabas cc. 2. u. 3. die Nächstenliebe besonders betont. In dem gleichen Sinne ist denn auch von den Geboten (ἐντολαί) Christi die Rede c. 4. v. 11. (αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς c. 16. v. 9.). Es tritt hier auch das königliche Amt Christi zu Tage, sowie anderseits auch dies schon in dem in Christo gestifteten Bundesvolke liegt. Das Lehramt Christi aber kann ebenso in den Geboten Christi, sowie in der durch Christus gehobenen Finsterniß gefunden werden. — [1]) Wo Barnabas von dem Werke des Erlösers spricht, hebt er ja auch immer seine wahre menschliche Natur, seine σάρξ, das σκεῦος τοῦ πνεύματος, wornach er leidet und stirbt, hervor. So wird auch c. 6. v. 3. ausdrücklich von seinem mit Kraftfülle ausgerüsteten Leibe gesprochen, wobei auf Isai 50, 7. und ps. 117, 22. Bezug genommen und womit angedeutet wird die mit der menschlichen Natur verbundene Gottheit oder auch die aus dem Tod Christi erfließende mächtige Gnade. Auch wendet Barnabas c. 6. v. 9. auf Christum nach seiner menschlichen Natur die Schriftworte: das Land, das von Milch und Honig fließt, an, insofern der Mensch ursprünglich aus Erde gebildet wurde, wo es absichtlich heißt: ἡ γῆ πάσχουσα i. e. τὴν πλάσιν πάσχουσα, um das Leiden Christi in der menschlichen Natur anzudeuten. Wenn aber c. 12. v. 10. Jesus der Sohn Gottes τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς genannt wird, so wird hiemit Christo nicht die menschliche Natur abgesprochen, die sonst so hervorgehoben erscheint, sondern will gesagt sein, er sei kein bloßer Mensch, er sei vielmehr der Sohn Gottes, der aber als im Fleische erschienener d. i. als Mensch gewordener im Typus vorgebildet wurde. Das φανερωθεὶς ἐν σαρκί wird auch gebraucht c. 6. v. 7. und entspricht dies dem ἔρχειν ἐν σαρκὶ (c. 5. v. 11.), welch' letzteres den Synoptikern geläufig ist. Ebenso wenig wird c. 12. v. 10. die Abstammung Christi von David geleugnet, indem nur die Anschauung ausgeschlossen werden soll, daß Christus nicht ein bloßer Menschensohn ist. — [2]) Diese Anschauung tritt auch damit zu Tage, daß Barnabas c. 5. v. 10. als Grund der Menschwerdung Christi auch den anführt, daß die Menschen nie gesund und lebend seinen Anblick hätten ertragen können, da sie schon nach der Sonne hinschauend, die doch einmal zu sein aufhören wird, und nur ein Werk der Hände ist, ihren Strahlen das Auge nicht offen entgegen zu halten vermögen. — [3]) c. 5. v. 11. Derselbe Gedanke ist ausgesprochen c. 14. v. 5.: ἐφανερώθη ινα κἀκεῖνοι τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν. Es ist da nicht sowol der von Gott beabsichtigte Zweck ausgedrückt, sondern die Consequenz der Sünde, zu der die Juden in ihrer Bosheit getrieben wurden. Insofern dies Gott voraussah und mit in seinen ewigen Rathschluß aufnahm, kann allerdings von einem derartigen Zwecke der Menschwerdung Christi die Rede sein.

2. Klemens kennt sehr wohl die stellvertretende Genugthuung Christi. Das Blut Christi ist ihm zum Heile der ganzen Welt vergossen und hat derselben die Gnade der Bekehrung verschafft [1]); durch das Blut des Herrn finden Alle Erlösung die an Gott glauben und auf ihn hoffen [2]); er trägt unsere Sünden, wurde verwundet um unserer Sünden willen und übel zugerichtet ob unserer Uebertretungen [3]); das Blut Jesu Christi wurde für uns hingegeben [4]); um der Liebe willen, die er zu uns trug, gab Jesus Christus, unser Herr, für uns sein Blut nach Gottes Willen hin, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele [5]); um unsertwillen hat Jesus

---

[1]) c. 7. v. 4. Die Vergießung des Blutes, d. i. der gewaltsame Kreuzestod Christi wird als der Grund des Heiles der Welt bezeichnet, also aus dem Tode Christi fließt das Leben der Welt und hat demnach Christus statt dieser den Tod auf sich genommen. Jedoch nur in objectiver Weise faßt dies Klemens, insofern auf Grund der Genugthuung Christi Allen die Möglichkeit des ewigen Heiles offen steht, das sie sich selbst in gewisser Weise aneignen müssen: es ist auf Grund des Kreuzestodes Christi der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung verschafft. Bekehren muß sich also die Welt auf Grund der Gnade Christi selbst und ist da selbstverständlich nur die moralische Welt gemeint, da nur von dieser die Bekehrung gelten kann. — [2]) c. 12. v. 7. λύτρωσις (von λυτρόω für ein Lösegeld losgeben, Med. sich für ein Lösegeld befreien) stellt den blutigen Kreuzestod Christi als die Compensation hin, auf Grund deren das Heil zu erlangen ist, und hängt diese wirkliche Erlangung davon ab, daß die Menschen an Gott glauben und auf ihn hoffen. — [3]) c. 16. v. 4. 5. Klemens spricht hier mit den Worten des Propheten Isaias und drückt damit direct aus, daß Christi Leiden und Tod jene Strafen seien, welche wir für unsere Sünden verdienen, die uns also ob dieses Leidens und Todes Christi erlassen werden. — [4]) c. 21. v. 6. Das Blut Jesu Christi ist nach Klemens zu unserem Besten hingegeben worden. Damit kann er nach den Parallelstellen nur meinen, daß uns auf Grund des Kreuzestodes Christi das ewige Leben offen stehe. Ebendeshalb mahnt er an derselben Stelle, wir sollen Jesum Christum hochachten und verehren, nicht aber bloß sein Beispiel nachahmen und seine durch seinen Tod bekräftigte Lehre festhalten, und ebenso wird der Tod Christi die Grundlage und der Ausgangspunkt für ein entsprechendes, pflichtgemäßes Verhalten, zu welchem Klemens weiterhin auffordert. — [5]) c. 49. v. 6. Die Liebe zu den Menschen bezeichnet Klemens als das Motiv des Erlösungstodes Christi. Diese Hingabe in den Tod war also von Seite Christi eine ganz freiwillige, von seiner Seite durchaus nicht verschuldete, und suchte er damit unseren Bedürfnissen abzuhelfen, u. zw. specifisch gab er Leib und Seele für unsere Leiber und Seelen hin, so daß also wir eigentlich Leib und Seele hätten hingeben und in der Trennung von Leib und Seele hätten sterben sollen; aber eben darum kam auch Christi Tod wiederum unseren Leibern und unseren Seelen zu Gute, so daß wir nach Leib und Seele das Leben zu haben vermögen. Dabei führt Klemens das Erlösungswerk Christi auf den Willen Gottes zurück: ἐν θελήματι θεοῦ, der es eben festsetzen

Christus gelitten [1]); Christus wollte das Verlorene retten und hat darum viele gerettet, insofern er kam und berief, als wir bereits verloren waren [2]). Auf Grund dieser stellvertretenden Genugthuung wird es nun vollends einleuchten, wie Klemens Christus überhaupt den Erlöser oder Retter nennen [3]), und wie er ihn auch sonst als denjenigen vorführen kann, auf welchem allein unser ewiges Heil beruht [4]). Dabei bezeichnet er ihn auch als Hohenpriester [5]) und gibt

---

mußte, daß Christi Tod für uns eintrete; also der streng stellvertretende Charakter der Genugthuung Christi ist da zu erkennen. — [1]) 2. Clem. 1, 2.: ὑπέμεινεν 'I. X. παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν. Also bestimmt wir haben das Leiden Christi verschuldet und somit erscheint dieses Leiden als die Sündenstrafe, die wir zu leiden gehabt hätten; und eben hier liegt die große Bedeutung des Leidens Christi für uns, die wohl zu bedenken wir v. 1. ermahnt werden, und heißt es v. 7., wie er sich unser erbarmte und aus innigstem Mitleid uns errettete. — [2]) 2. Clem. 2, 6. Klemens denkt die Sünde als Grund des Verlorenseins, wie aus der v. 4. angewendeten Schriftstelle: „Ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen, sondern Sünder", klar hervorgeht. Sein Werk erscheint auch da als eine Hinwegnahme der Folgen der Sünde und damit dieser selbst. Wenn es aber heißt, er habe Viele gerettet, so ist da eben die subjective Erlösung gemeint, zu der auch ein gewisses Verhalten des Menschen nothwendig ist. In objectiver Hinsicht heißt es einfach: ὁ Χρ. ἠθέλησε σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα. — [3]) So heißt 2. Clemens 20, 5. Christus geradezu ὁ σωτήρ; 1. Clem. 36, 1.: τὸ σωτήριον wie Luc. 2, 30. 3, 6. und Act. 28, 28.: τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. 1. Clem. 58, 2. ist die Rede von den οἱ σωζόμενοι διὰ 'I. Χρ. und 2. Clem. 14, 2. wird im selben Sinne von Christus gesagt: ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ. — [4]) In diesem Sinne sollen wir nach c. 20. v. 11. durch Christus zu Gottes Erbarmung unsere Zuflucht nehmen, wird 1. Clem. proëm. 32, 4. 65, 2. 2. Clem. 2, 7. die Berufung, d. i. die rechte Grundlegung unseres Heiles auf Christus basirt, die also auf Grund des Verdienstes Christi geschieht, und ebenso die Auserwählung der in der Liebe gemäß der Gnade Gottes Vollendeten (c. 20. v. 7.) oder zu dem bevorzugten Volke, λαὸς περιούσιος (c. 64.); c. 46. v. 6. wird Ein Christus urgirt, in dem die eine Berufung, sowie Ein Gott ist; nach c. 48. v. 4. ist Christus ἡ πύλη ἐν δικαιοσύνῃ, d. i. nach dem Zusammenhange das Princip für ein rechtes gottgefälliges Leben, so daß eben jene selig werden, die sich an Christo anschließen und auf Grund dieses göttlichen Princips das rechte Leben bethätigen ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ (Joan. 10, 7. 9. bezeichnet sich Christus als die rechte Thür zum Schafstalle); und so wünscht denn auch Klemens am Schlusse seines ersten Briefes den Adressaten ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν 'I. Χρ., weil eben von dieser das Heil wesentlich bedingt ist. — [5]) c. 36. v. 1. wird Christus genannt ὁ ἀρχιερεὺς τῶν προσφερῶν ἡμῶν und damit im Zusammenhange ὁ προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀνθενείας ἡμῶν. Es erscheint demnach Christus hier als Hoherpriester in der Weise, daß er für uns intercedirt, in Folge welcher Intercession uns der Zutritt zu Gott wiederum offen steht und unsere Gaben Gott wieder angenehm sind. Dagegen wird hier jene Seite des Priesterthums Christi, wornach

er nicht weniger dem Lehramte [1]) und dem königlichen Amte Christi [2]) Ausdruck, wodurch gleichfalls Christi Erlösungswerk zu Tage tritt, das übrigens bereits im alten Bunde wirksam ist [3]). Auch um die

---

Christus das Opfer für die Sünden der Welt dargebracht hat, nicht hervorgehoben, von der aber an anderen Stellen, wie wir sahen, so bestimmt die Rede ist, und die daher dem Klemens gewiß nicht unbekannt ist. Dieser macht vielmehr von dieser Seite des Priesterthums Christi hier deshalb keine Erwähnung, weil es ihm hier darum zu thun ist, das Streben nach dem Glauben an Gott und die guten Werke, wozu er 35, 5. auffordert, und auf das er sich mit dem einleitenden Ausdrucke αὕτη ἡ ὁδὸς zurückbezieht, eben als möglich damit zu motiviren, daß Christus diese unsere Bemühung unterstützt und die damit dargebrachten Gaben vor Gott bringt. Uebrigens läßt der Ausdruck in v. 2., „durch den wir unverwandt nach des Himmels Höhen blicken, durch den wir im Spiegel das fleckenlose und erhabenste Angesicht Gottes schauen, durch den die Augen unseres Herzens geöffnet sind, durch den unsere schwache und verdunkelte Vernunft wieder aufflammt zu Gottes wunderbarem Lichte" supponiren, wie jene Wolke, d. i. die Sünde durch Christus hinweggenommen wurde, welche eben den Ausblick zu Gott hinderte, so daß wir also wieder dem fleckenlosen und erhabenen Gott in's Angesicht schauen können. Ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης wird Christus genannt 61, 3. (α. καὶ π. τῶν ψυχῶν ἡμῶν) und 64. (α. καὶ π. ἡμῶν). — [1]) Auf das Lehramt Christi bezieht es sich, wenn es c. 59. v. 2. heißt, Gott habe uns durch Christus aus der Finsterniß zum Lichte, aus der Unwissenheit zur Erkenntniß der Herrlichkeit seines Namens berufen, und v. 3., er habe uns durch Jesum Christum unterrichtet, oder wenn 2. Clem. 20, 5. gesagt wird, der eine unsichtbare Gott, der Vater der Wahrheit, hat uns durch Christus die Wahrheit und das himmlische Leben geoffenbart. 1. Clem. 13, 1. wird Christus geradezu bezeichnet als ὁ διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν u. zw. mittelst seiner Worte. Sonst erscheint er auch als Lehrer durch sein Beispiel, in welcher Hinsicht er von Klemens wiederholt zur Nachahmung vorgehalten wird, wie c. 2. v. 1.: Τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν; c. 49., wo Christi Liebe, die er in seinem Kreuzestode darlegte, als Motiv vorgelegt wird, und überhaupt c. 16. v. 17., wo Christus geradezu als ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν erscheint. Und mit dem Lehramte Christi können auch die Gebote Christi verbunden werden, insofern er ja durch dieselben den rechten Lebensweg kennzeichnet, so 13, 3.: ταύτῃ τῇ ἐντολῇ καὶ παραγγέλμασιν τούτοις, 37, 1.: τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ, 2. Clem. 6, 7. αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ, 2. Clem. 17, 3. 6.: αἱ ἐντολαὶ τοῦ κυρίου 'I. Χρ. Uebrigens sind die Gebote Christi oder das neutestamentliche Gesetz überhaupt auf die Gnade basirt, in welchem Sinne es 1. Clem. c. 16. v. 17. heißt: οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες. — [2]) Das königliche Amt Christi wird c. 37. dargestellt, wo Christus als Oberbefehlshaber auferscheint, und übt dies Christus damit aus, daß er in unsichtbarer Weise fort und fort seine Kirche leitet und er deren Glieder mit seiner Gnadenhilfe unterstützt. In diesem Sinne kann auch der 2. Clem. 14. von Christus und der Kirche gebrauchte Vergleich gedeutet werden, wie denn 2. Clem. 17, 5. geradezu die Rede ist von dem τὸ βασίλειον τοῦ κόσμου ἐν 'Ιησοῦ Χριστῷ. Und auch das ζυγὸς τῆς χάριτος 1. Clem. 16, 17. mag hieher bezogen werden. — [3]) Nach c. 7. v. 5. hat der Herr von Geschlecht zu Geschlecht denen, die sich bekehren

Wiederherstellung eines durch die Sünde verlornen Urzustandes handelt es sich nach Klemens wesentlich in dem Erlösungswerke Christi [1]), wie er denn nicht undeutlich direct die Erbsünde bezeugt [2]). Und sowie ihm Christus wahrer Gott ist [3]), so macht er auch die wahre

wollen zu ihm, Gelegenheit zur Bekehrung gegeben u. zw. so, daß nach v. 4. das zu unserem Heile vergossene Blut Christi der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung verschafft hat. Nach c. 8. v. 1. haben die Propheten des alten Bundes Buße gepredigt, indem nach v. 5. Gott alle seine Geliebten der Bekehrung theilhaftig machen wollte, die aber nach 7, 4. auf Christi Erlösungstod beruht. — [1]) Es geht dies schon aus c. 36. v. 2. hervor, wenn da von unserer schwachen und verdunkelten Vernunft die Rede ist, die durch Christus zu Gottes wunderbarem Lichte wieder aufflamme. Die ἀσθενεία, deren Stütze Christus ist, das Verschlossensein der Augen unseres Herzens, die unverständige und verfinsterte Vernunft kann nicht der Stand des Menschen sein, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorging. Ganz besonders tritt aber dieser Gedanke hervor 2. Clem. 1, 6. 7, wo es heißt: „Gelähmt war unser Verstand; Stein und Holz, Gold und Silber und Erz, Gebilde von Menschen beteten wir an, unser ganzes Leben war nichts anders als ein Tod. Wir waren also in Finsterniß gehüllt und tiefes Dunkel deckte unseren ganzen Gesichtskreis, als wir durch seinen Willen wieder freien Aufblick erhielten und den Nebel abstreiften, der uns einhüllte; denn er erbarmte sich unser und erlöste uns aus innigstem Erbarmen, da er an uns sah viel Irrthum und Verderben, und wir keine Hoffnung auf Erlösung hatten, als die von ihm ausgehende". Wie schroff steht der hier geschilderte thatsächliche Zustand dem ursprünglichen gegenüber, von dem es 1. Clem. 33, 4. heißt: „Zum Abschluß des Ganzen bildete Gott mit seinen heiligen und unbefleckten Händen das ausgezeichnetste und in Bezug auf den Geist hocherhabene Wesen des Menschen als einen Abdruck des eigenen Bildes." Da muß offenbar die Katastrophe einer Sünde inzwischen liegen und gilt es demnach, auch diese aufzuheben. Damit hängt sicherlich auch zusammen, daß c. 24. v. 1. die Auferstehung von dem Tode mit der Erlösung in Verbindung gebracht wird (2. Clem. 20, 5. heißt Christus ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας), insofern nämlich der Tod als die Folge der Sünde aufgehoben werden soll, wie denn 1. Clem. 3, 4. in Gemäßheit des Buches der Weisheit gesagt wird, der Tod sei bekanntlich durch die Eifersucht in die Welt gekommen. — [2]) c. 18. v. 5. citirt Klemens die Worte des 50. Psalmes: „In Uebertretungen bin ich empfangen und in Sünden empfing mich meine Mutter," sowie c. 17. v. 4. aus dem Buche Job.: „Keiner ist rein von Befleckung, wenn auch nur Einen Tag sein Leben währt," welche beide alttestamentlichen Stellen gewöhnlich auf die Erbsünde bezogen werden und eben auch von Klemens in diesem Sinne citirt werden. Und wenn c. 38. v. 3. gesagt wird: ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους ὁ πλάσας ἡμᾶς εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, so kann da sicher Klemens nicht die ursprüngliche erste Schöpfung im Auge haben, von der er ganz anders spricht, sondern er meint den Zustand, in dem wir jetzt nach der Sünde des Stammvaters geboren werden. — [3]) Wir erinnern hier nur an das πάθημα θεοῦ (2, 1.), wo, wie gesagt, die göttliche Seite in Christo, der Sohn Gottes als der Träger der menschlichen Natur bezeichnet erscheint, in der allein das Leiden sich vollziehen kann.

menschliche Natur Christi gerade im Interesse seines Erlösungswerkes mit aller Entschiedenheit geltend [1]).

3. Im Pastor des Hermas erscheint wiederholt der Idee Ausdruck gegeben, daß Christus die Grundlage unseres Heiles bildet. Es geschieht dies, wenn es heißt, der Thurm sei gegründet auf dem Worte des allmächtigen und hochberühmten Namens (Christi) und er werde zusammengehalten von der unsichtbaren Macht des Herrn [2]); ebenso wenn der Sohn Gottes, sowie er gepredigt wurde bis an die Grenzen der Erde, als der mächtige, Berge, Thäler und die ganze Erde beschattende Baum erklärt wird, in dessen Schatten die Völker sitzen, welche die Predigt gehört und an den Sohn Gottes geglaubt haben [3]); desgleichen wenn der Sohn Gottes als der Fels dargestellt wird, auf dem die Kirche gebaut ist, und als das Thor, durch das

---

[1]) Namentlich wird c. 49. v. 6. die menschliche Natur Christi, bestehend aus Leib und Seele, hervorgehoben. Eigens bemerkt Klemens c. 32. v. 2., daß der Herr Jesus dem Fleische nach von Jakob abstamme (ἐξ αὐτοῦ sc. 'Ιακώβ), wobei er ihn keineswegs damit, daß er ihn hinter den Leviten aufführt, zu einem Nachkommen des Stammes Levi macht, sondern er thut dies nur, weil ihm Christus auch der wahre Hohepriester ist. Und 2. Clem. 9, 5. wird hervorgehoben, wie Christus der Herr, unser Erlöser, da er zuerst Geist war, Fleisch wurde, wobei das τὸ πνεῦμα, wie schon gesagt wurde, die göttliche Natur Christi bedeutet (vgl. 2. Clem. 14, 2.). Zu bemerken ist hier noch, daß auf die Menschwerdung Christi unsere leibliche Auferstehung basirt wird. Auf die menschliche Seite Christi bezieht sich auch seine Sendung von Gott (c. 42. v. 1.), sowie seine Auserwählung (c. 64: ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον 'I. Xρ.), was natürlich seine göttliche Seite, seine wahre Gottheit nicht aufhebt. — [2]) 3. Gef. 3, 3. 5. Der Thurm ist die Kirche und nur diejenigen erlangen das Heil, welche in den Thurm, in die Kirche gelangen, nämlich durch die Taufe. In diesem Sinne erscheint nämlich der Thurm über Wasser gebaut, was bedeutet, daß unser Leben durch Wasser gerettet werde. Diese Wirksamkeit der Taufe wird aber eben auf Christus zurückgeführt, in dessen Namen die Taufe gegeben wird, und werden 9. Gleichn. 16. selbst die alttestamentlichen Frommen durch die Taufe gerettet, welche ihnen von den zu ihnen hinabgestiegenen Aposteln gespendet wird, wie überhaupt nach 5. Gleichn. 2. 5. 6. die Gnadenwirksamkeit Christi sich schon auf die vorchristliche Zeit erstreckt, insofern da das Volk Gottes schon bei seiner Menschwerdung als von Gott geschaffen und dem Sohne übergeben dargestellt wird. — [3]) 8. Gleichn. 3, 1. Auch 9. Gleichn. 17, 1. heißt es, durch die Apostel sei unter den Volksstämmen der ganzen Erde der Sohn Gottes gepredigt worden. Aber eben auch von den zwölf Bergen, welche diese Volksstämme bedeuten, wurde das Material zum Thurmbau genommen, durch den die Seligkeit bedingt ist. Also eben wieder auf Christus und seine Wahrheit ist das Heil des Menschen gebaut, wobei die Menschen allerdings auch ihre Schuldigkeit zu thun haben, indem sie, wie es hier heißt, an den Sohn Gottes glauben müssen. —

jene in das Reich Gottes eintreten, welche gerettet werden sollen, so daß selbst die hervorragendsten Engel ohne ihn zu Gott nicht kommen, und wer immer seinen Namen nicht annimmt, in das Reich Gottes nicht eingehen wird [1]); nicht minder wenn diejenigen, welche durch seinen Sohn an den Herrn geglaubt haben und mit den Kräften des Sohnes Gottes angethan worden sind, Ein Geist sein, Ein Leib und Eine die Farbe ihrer Kleider sein werde [2]); in gleicher Weise, wenn der Sohn Gottes, sowie er jede Kreatur trägt, das Fundament derjenigen ist, die von ganzem Herzen seinen Namen führen, die von ihm berufen sind, seinen Namen tragen und in seinen Geboten wandeln [3]); und endlich wenn das Siegel des Sohnes Gottes als zum Leben unbedingt nothwendig erklärt wird [4]). Liegt nun hierin das Heilswerk Christi überhaupt in der Weise charakterisirt vor, daß auf Grund der Leistung Christi auch die Menschen ein bestimmtes Verhalten an den Tag legen, und daß diese Leistung Christi zunächst das Gepräge des Lehramtes und des königlichen Amtes an sich trägt [5]),

[1]) 9. Gleichn. 12. Wiederholt wird da als Princip ausgesprochen, daß man nur durch den Namen des Sohnes Gottes in das Reich Gottes einzugehen vermöge. Als Fels trägt Christus die Kirche, und da man, um selig zu werden, in dieselbe eintreten muß, so ist er der Grund des Heiles der Menschen, die selig werden, und als das Thor bildet er den einzigen Eingang zum Herrn, so daß man nur durch ihn und in Verbindung mit ihm zum Heile gelangen kann. Dabei muß der Mensch seinerseits den Namen des Sohnes Gottes annehmen, also auch seinerseits ein entsprechendes Verhalten beobachten, um des Heiles in Christo theilhaftig zu werden. — [2]) 9. Gleichn. 13, 5. 17, 4. Das Gewand der Jungfrauen, d. i. der Kräfte des Sohnes Gottes ist so nothwendig, daß man ohne dasselbe nichts taugt, den Namen desselben vergeblich trägt. Wiederum wird damit die Gnade Christi als die wesentliche Grundlage des Heiles des Menschen bezeichnet und eben in diesem Sinne erscheint dasselbe in allen Seligen als das gleiche. Anderseits ist auch hier wieder das entsprechende Eingehen des Menschen auf die ihnen durch Christus gebotenen Heilsgüter. — [3]) 9. Gleichn. 14, 5. 6. Auf der einen Seite erscheint Christus entschieden als Grundlage des Heiles der Menschen geltend gemacht und auf der anderen Seite wird auch hier ein bestimmtes nothwendiges Verhalten von Seite des Menschen urgirt. — [4]) 9. Gleichn. 16, 3. 17, 4. Wer das Siegel des Sohnes Gottes, d. i. die Taufe Christi empfängt, legt den Tod ab und nimmt das Leben auf. Wie die Völker das Siegel empfingen, erhielten sie Einen Sinn und Einen Verstand und es wurde Ein Glaube und Eine Liebe unter ihnen und sie trugen mit dem Namen des Sohnes Gottes auch die Geister der Jungfrauen, also mit einem Worte: Mit dem Siegel sind alle Bedingungen des Heiles gegeben, das somit in dieser Hinsicht auf Christus gründet. — [5]) Auf das Lehramt bezieht sich, wenn von der Predigt des Sohnes Gottes die Rede ist, und das königliche Amt kommt insbesonders in der Beziehung Christi zu

so wird auch noch eigens das Erlösungswerk Christi nach seiner sühnenden Seite gekennzeichnet [1]), in welcher Hinsicht insbesonders

seiner Kirche als seinem Reiche zur Anschauung. 5. Gleichn. 6, 4. heißt es in diesem Sinne von Christus geradezu, er sei Herr über das Volk, da er von seinem Vater alle Gewalt empfangen. Hiemit hängt es auch zusammen, wenn er nun als Gesetzgeber erscheint, indem Christus nach 5. Gleichn. 6, 3. seinem Volke die Pfade des Lebens damit zeigte, daß er demselben das Gesetz gab, das er vom Vater empfangen Ja 8. Gleichn. 3, 2. wird als das für die ganze Welt gegebene Gesetz der Sohn Gottes bezeichnet, sowie er gepredigt wurde bis an die Grenzen der Erde. Es ist dieß allerdings nicht das Wort und das Gebot Christi losgetrennt von der Person des Sohnes, sondern wesentlich auf ihn gestellt und von ihm getragen, in welchem Sinne sich das eine νόμος τοῦ θεοῦ in die ἐντολαὶ τοῦ κυρίου (8. Gleichn. 3, 8. 6, 4.) entfaltet; und ohne Zweifel müssen die 12 Gebote des zweiten Theiles des Hirten in diesem Sinne aufgefaßt werden, sowie wenn 1. Ges. 3, 4. die Rede ist von den τὰ νόμιμα τοῦ θεοῦ. Aber darum kann doch das nicht in Frage gestellt sein, daß Christus dem Hermas auch als Lehrer und Gesetzgeber gilt, wie das Zahn (l. c. S. 144. flgd.) zu meinen scheint. — [1]) 5. Gleichn. 6, 2. Der Sohn selbst sühnte ihre Sünden durch viele Anstrengungen und durch Erduldung zahlreicher Beschwerden, was im Gleichnisse damit ausgedrückt erscheint, daß der Sohn als Sklave das Unkraut aus dem Weinberge ausjätete. Ist nun hier auch nicht von dem Tode Christi die Rede, so doch von seiner Leistung, insofern ihr ein schmerzlicher Charakter eignet, weshalb sie jedenfalls als eine satisfactorische erscheint, u. zw. im Sinne einer stellvertretenden Genugthuung, weil auf Grund derselben die Reinigung des Volkes von den Sünden (καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν) erfolgt, also das Volk eigentlich diese Sühnung hätte leisten sollen. Diesen stellvertretenden Charakter deutet das Gleichniß auch noch dadurch an, daß von Seite des Sklaven die Ausjätung des Weinberges ganz von freien Stücken erfolgt, während ihm die Einzäunung desselben, d. i. die Anstellung der Engel zur Zusammenhaltung des Volkes aufgetragen wurde. Die Sorge Gottes für das Wohl der Geschöpfe, sei es unmittelbar oder mittelbar, ist nämlich die nothwendige Consequenz der Schöpfung, während die Heilung der durch die Schuld des Geschöpfes eingetretenen Verunstaltungen auf dem freien Rathschlusse des erbarmenden Gottes beruht, welcher freie Rathschluß gerade darin in eminenter Weise sich äußert, daß der Sohn Gottes zu dieser Heilung die betreffende Sühnung anstatt der Menschen leistet. Daß aber der Vater nicht weniger an diesem freien Rathschlusse Theil hat, deutet das Gleichniß damit an, daß der Besitzer des Weinberges über die Arbeit des Sklaven erfreut ist, sich ihm zum Dank verpflichtet erklärt und sagt, wie derselbe sich der guten Einsicht nicht verschlossen, sondern vollständig nach ihr gehandelt habe, d. i. im Sinne des göttlichen Rathschlusses (5. Gleichn. 2.). Anderseits wird dadurch, daß der Sohn Gottes dem Volke das vom Vater empfangene Gesetz gab, nach dessen Richtschnur sie wandeln sollen, eben auch ein gewisses Verhalten von Seite des Menschen als die nothwendige Bedingung zum Zustandekommen des Erlösungswerkes erklärt. Wenn endlich 9. Gleichn. 28, 3. das Martyrium als sündentilgend bezeichnet wird (ἁμαρτίαι ἀφῃρέθησαν), so hängt dies ohne

seine wahre menschliche Natur hervorgehoben wird [1]), sosehr er auf der anderen Seite als wahrer Gott gilt [2]). Und das ganze Erlö-

Zweifel mit dem Kreuzestode Chr. zusammen, der unsere Sünden tilgte und an welcher sündentilgenden Kraft die Märtyrer gewissermassen participiren. — [1]) 5. Gleichn. 6, 5. 6. Schon der Stand des Sklaven, unter dem der Sohn Gottes im Gleichnisse erscheint, und in welcher Hinsicht die Christen als συνδοῦλοι bezeichnet werden, zielt dahin ab, daß Christus die menschliche Natur eben zur Leistung der Genugthuung angenommen habe, und mag dabei die Darstellung des Paulus im Briefe an die Philipper c. 2. zu Grunde liegen. Sodann heißt es aber auch ausdrücklich, dem heiligen Geiste, der schon zum voraus existirte und der jede Kreatur geschaffen, habe Gott in einem Fleische, das sich jener erwählt, Wohnung angewiesen. Ist unter dem heiligen Geiste der Sohn Gottes in seiner Beziehung zum heiligen Geiste zu verstehen, wie wir schon sagten, so bedeutet σάρξ die ganze menschliche Natur mit Einschluß der Seele Christi, indem von diesem Fleische gesagt wird, es habe trefflich gedient und sei in Heiligkeit und Ehrbarkeit gewandelt, ob welch' trefflicher Dienstleistung es auch zur Theilnahme an der Herrlichkeit des heiligen Geistes erhoben worden sei; es ist also da an einen menschlichen Willen als principium quo der menschlichen Handlungen zu denken und darum auch an eine menschliche Seele Christi. Anderseits darf dieser menschliche Wille nicht als principium quod, d. i. als persönlich menschlicher Wille gefaßt werden, da die Einheit des persönlichen Subjectes eben damit ausgesprochen wird, daß der von Ewigkeit existirende Logos in dem von ihm erwählten Fleische Wohnung genommen hat; denn sowie der Logos von Ewigkeit her ein persönliches Subject ist, so erscheint er da als dasselbe Subject auch in dem Mensch gewordenen Christus und es liegt hier nur eine dem Gleichniß angepaßte Umschreibung des ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (Joan. 1, 14.) vor. In ganz gleicher Weise wird 9. Gleichn. 12, 2. gesagt, der Sohn Gottes, der älter ist als die gesammte Kreatur, so daß er dem Vater für seine Kreatur zur Seite stand, erschien in den letzten Tagen der Vollendung (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο). Da nämlich dies mit der Beziehung Christi zu seiner Kirche zusammenhängt, als deren neues Thor er bezeichnet wird, so ist hier an die Zeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu denken, wo eben der von Ewigkeit gefaßte Heilsrathschluß Gottes sich vollendet und wo eben auch die letzten Tage der vorausgegangenen vorbereitenden Weltperiode waren. Die volle Vollendung wird allerdings erst mit der 2. Erscheinung Christi am jüngsten Tage, mit dem Abschluß der zweiten Weltperiode eintreten und mag Hermas auch diese schon einbezogen haben, insofern er ideell die ganze zweite Weltperiode, die ihren gänzlichen Abschluß in der 2. Erscheinung Christi erhält, in der συντελεία als Ganzes zusammenfaßt. Jedenfalls tritt aber hier die Einheit des Subjectes, des von Ewigkeit existirenden, in der Zeit Mensch gewordenen und am Ende der Zeiten in der verklärten Menschheit wiedererscheinenden Sohnes Gottes auf das Schärfste hervor. — [2]) Wird 5. Gleichn. 6, 5. 6. nach der schon gegebenen Erklärung Christus als der Mensch gewordene Logos, als wahrer Gott dargestellt, so bezeugen indirect die wahre Gottheit Christi alle bereits hervorgehobenen Stellen, welche den Sohn Gottes als wahren Gott erkennen lassen.

sungswerk Christi wird bestimmt an und für sich auf alle Menschen ausgedehnt, so daß es als streng universal gefaßt wird [1]), wobei auch der Gedanke zu Tage tritt, daß es sich dabei insbesonders um die Wiederherstellung des ursprünglichen, durch die Katastrophe einer Sünde verlorenen Zustandes handle [2]).

4. Ignatius bezeichnet Christum überhaupt als Erlöser oder Heiland [3]), sowie als Hohenpriester [4]). Sodann findet er aber die erlösende Thätigkeit Christi nicht bloß in dessen Eigenschaft als Lehrers [5])

[1]) Es erscheint dies insbesonders ausgesprochen 9. Gleichn. 17, 1. wornach unter den Volksstämmen der ganzen Erde der Sohn Gottes gepredigt ist, 9. Glchn. 16, 5., wo selbst den alttestamentlichen Frommen das Heil zugemittelt erscheint; 8. Glchn. 2, 7—9., wo die Hoffnung ausgesprochen wird, daß alle dürren Zweige, nachdem ihnen Feuchtigkeit zugeführt und sie mit Wasser getränkt sind, größtentheils das Leben haben werden. Ebenso will nach 8. Gleichn. 11, 1. der Herr in seiner Langmuth, daß die durch seinen Sohn Berufenen auch wirklich zum Heile gelangen, und nach 9. Gleichn. 14, 2. tritt eine Unterbrechung im Bau des Thurmes ein, damit die Sünder im Falle der Bekehrung in den Bau des Thurmes kämen. Ueberhaupt gehen nach dem 3. Gesichte und nach dem 8. und 9. Gleichn. nur jene verloren, die selbst die Schuld sind. — [2]) Nach 12. Geb. 4, 2. ist der Mensch zum Herrn über die Geschöpfe bestellt worden und hat er diese unter seiner Gewalt. Da nun thatsächlich dies gegenwärtig nicht der Fall ist, so muß demnach der Mensch durch die Sünde diese Herrschaft verloren haben. Und darum befreit eben Christus auch von dieser Sünde, indem wir im Princip in ihm diese Herrschaft wiedererhalten, nach welcher wir die Gebote Gottes zu erfüllen vermögen, und indem nach 1. Ges. 3, 4. beim Abschluß der Erlösung in der totalen Umgestaltung der ganzen Welt eben diese Herrschaft vollends wiedergewonnen werden soll. — [3]) Ad Eph. 1, 1.: Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν. Der gleiche Ausdruck kommt vor im Eingange des Briefes an die Magn. und ad Smyrn. 7, 1.; synonym ist das εἷς ἰατρος in ad Eph. 7, 2. — [4]) Ad Phil. 9, 1.: ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὃς μόνος πεπίστευεται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ. Wie im Hebräerbrief wird hier Christus gegenüber den alttestamentlichen Priestern als der wahre Hohepriester bezeichnet, der in das wahre Allerheiligste eingegangen, dem darum auch allein die Geheimnisse Gottes anvertraut sind, wie Paulus I. ad Cor. 4, 1. von sich sagt: οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπερήτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστερίων θεοῦ. — [5]) Ad Ephes. 6, 2. wird Christus gegenüber der Häresie als der einzige Lehrer bezeichnet, auf den die rechtgläubige Gemeinde hört. Ad Ephes. 15, 1. wird Christus als der einzige Lehrer hervorgehoben, dessen Lehramt sich in seiner Erhabenheit dadurch charakterisirt, daß die Worte dem wahren Sachverhalte entsprechen und dieselben auch durch die Thaten bezeugt werden. Nach Ignatius ist es überhaupt etwas schönes um das Amt eines Lehrers, wenn er handelt, wie er spricht, und findet er diesen absoluten Einklang nur bei Christus; zugleich sind aber die Thaten Christi selbst schon eine Predigt; ad Magn. 9, 2. heißt Christus ὁ μόνος διδάσκαλος ἡμῶν, ad Rom. 8, 2. der keiner Lüge fähige Mund, in dem der Vater wahrhaft gesprochen. Und wenn

und Gesetzgebers [1]), sondern er versetzt sie ganz besonders in die stellvertretende Genugthuung, die er durch sein Leiden und durch den Tod am Kreuze vollzog. Denn in diesem Sinne kommt Ignatius in seinen Briefen immer wieder zurück auf das Blut Christi [2]), auf Christi Leiden [3]) und dessen Kreuzestod [4]). Darum beruht ihm eben

---

nach ad Phil. 8, 2. alles geschehen soll κατὰ χριστομαθίαν, so erscheint damit das Lehramt Christi angedeutet, auf Grund dessen sodann ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ Χριστοῦ geltend gemacht wird. — [1]) Nach Ignatius ist die christliche Gemeinde durch die Gebote Christi organisirt, indem ihm die Epheser geschmückt sind in den Geboten (ἐντολαί) Jesu Christi (ad Eph. 9, 2.); so sollen sich auch die Magnesier beeifern, in den Verordnungen (δόγμασι) des Herrn und der Apostel befestigt zu werden (ad Magn. 13, 1.); die Trallianer sind untrennbar von Jes. Christus, dem Bischof und den Verordnungen (διατάγματα) der Apostel (ad Trall. 7, 1.). Nach ad Magn. 2. wird der Gehorsam gegen das Presbyterium auf das ὁ νόμος I. X. zurückgeführt und ist in diesem Sinne schlechthin ad Trall. 13, 2 von der ἐντολή und ad Phil. 1, 2. von den ἐντολαί die Rede. — [2]) Ad Ephes. 1, 1.: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. Mit dem Gottesblute wird das Leiden und Sterben Christi bezeichnet, der unmittelbar vorher als ὁ σωτὴρ ἡμῶν auferscheint, und es beruht auf diesem der Lebensodem für die rechte Lebensbethätigung, so daß die Epheser als Nachahmer Gottes das echt brüderliche Werk verrichten sollen. Ad Trall. 8, 1.: ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ ὅ ἐστιν αἷμα I. X. Da im ersten Satzgliede gesagt wird, die Trallenser hätten sich neugeschaffen in dem Glauben, welcher ist das Fleisch des Herrn, d. i. in dem Glauben an die wahre Menschheit Christi, so kann das zweite Satzglied nur die auf das Leiden Christi basirte Liebe bedeuten und es erscheint demnach das Leiden Christi als die Quelle jener göttlichen Liebe, welche die Neuschöpfung des Menschen bewirkt. Parallel dazu wird ad Rom. 7, 3. das Blut Christi die unvergängliche Liebe genannt. Ad Phil. proëm.: ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι I. Χρ. Das Blut Jesu Christi, d. i. Christi Leiden und Tod ist der Grund der Vereinigung der Gläubigen, in der sich Ignatius mit der Kirche von Philadelphia verbunden weiß. Ad Smyrn. 6, 1.: ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. Der Glaube an den wahren Erlösungstod Christi erscheint hier selbst den Engeln als Bedingung der Seligkeit gesetzt. — [3]) Ad Trall. proëm.: εἰρηνευούσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει I. X. Das Leiden Christi ist es, in dem die Trallenser den Frieden genießen. Ad Rom. 6, 3.: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ θεοῦ μου. Ignatius will das Leiden Christi nachahmen, weil er es für so verdienstlich, als den Grund unseres Heiles erkennt, wobei er an die Worte des Paulus Röm. 8, 17.: Wenn wir mit Christo leiden, werden wir mit Christo verherrlicht, denken mag. Ad Phil. proëm ἀγαλλιωμένῃ ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου ἡμῶν ἀδιακρίτως. Das Leiden Christi wird als der Grund des Frohlockens der Philadelphier bezeichnet, worin eben dessen Bedeutung gelegen ist, weshalb er c. 3. v. 3. die Nothwendigkeit des Festhaltens an dasselbe urgirt, wovon eben das ewige Heil abhängt. Ad Smyrn 2, 1.: Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς ἵνα σωθῶμεν. Die Idee der stellvertretenden Genugthuung kommt hier ganz entschieden zum Ausdrucke,

auch das Heil der Menschheit einzig und allein auf Christus[1]), in welcher Hinsicht er Christum insbesonders unseren Lebensgrund

---

wie Rom. 4, 25. 1. Cor. 8, 11. 2. Cor. 8, 9. 1. Petr. 5, 18—20. Parallel dazu ist, wenn Chr. ad Polyc. 3, 2. bezeichnet wird als ὁ δι' ἡμᾶς παθητός, ὁ κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. Ad Smyrn. 7, 1.: σάρκα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X. τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν. Das Leiden Christi erscheint da als Ersatz für unsere Sünden und hat demnach dasselbe einen bestimmt satisfactorischen Charakter. Und ad Magn. 11. will Ignatius die Ueberzeugung von dem Leiden Christi befestigen, ad Phil. 9, 2. führt er das Leiden Christi unter den besonderen Vorzügen des Evangeliums an, ad Eph. 18, 2. läßt er durch das Leiden Christi das Wasser reinigen (für die Taufe), was nur die besondere Bedeutung des Leidens Christi besagt, die eben mit dem satisfactorischen Charakter gegeben ist. — [4]) Ad Ephes. 9, 1.: ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μεχανῆς I. X., ὅς ἐστιν σταυρός. Das Kreuz, d. i. der Kreuzestod Christi erscheint da als die Grundlage unseres Heiles. (Das Bild von dem Baue des Tempels entspricht Eph. 2, 20.: 'Εποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων και προφητῶν ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ 'Ιησοῦ Χριστοῦ.) In diesem Sinne heißt es ad Ephes. 18, 1. daß uns das Kreuz σωτηρία και ζωὴ αἰώνιος sei. Ad Magn. 9, 1.: ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Durch Christi Tod ist unser Leben erspossen, so daß sein Tod für unseren Tod galt, den eigentlich wir hätten erleiden sollen. Ad Trall. 2, 1.: ὁ δι' ἡμᾶς ἀποθανών, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀπαθανεῖν ἐκφύγετε. Christus wird direct als unsertwegen gestorben bezeichnet, auf daß wir dem Tode entrinnen, vorausgesetzt, daß wir an seinen Tod glauben; ad Rom. 6, 1. heißt es im gleichen Sinne: ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανών. Der Tod Christi erscheint bestimmt als stellvertretend und kommt es nur auf ein bestimmtes Verhalten von unserer Seite an, daß uns diese Stellvertretung zu Gute komme. Vom Tod Christi ist auch die Rede ad Ephes 16, wornach Christus für den Glauben an Gott gekreuzigt worden, den die Irrlehrer durch ihre schlechten Lehren zerstören, insofern diese nämlich insbesonders die wahre menschliche Natur und damit den wahren Tod Christi läugnen und demnach gerade in seinem Kreuzestod die factische Bethätigung eben dieser Wahrheiten gelegen ist; ad Ephes. 19, 1., wornach der Tod des Herrn dem Fürsten dieser Welt verborgen blieb, d. i. die Bedeutung desselben als Erlösungstodes; ad Trall. 9, 1., wornach Christus wahrhaft gekreuzigt wurde und gestorben ist, während die himmlischen, die irdischen und die unterirdischen Wesen zuschauten; ad Phil. 8, wornach das Kreuz und der Tod Christi als die unantastbaren Monumente geltend gemacht werden, auf die sich Ignatius insbesonders stützt; ad Smyrn. 1, 2. wornach Christus wahrhaft unter Pontius Pilatus und dem Vierfürsten Herodes für uns im Fleische angenagelt wurde. Ist in der früheren Stelle die Bedeutung, welche Ignatius dem Tode Christi bezüglich des Heiles der Menschen beilegt, nicht zu verkennen, so wird diese in der letzten Stelle in der Weise einer stellvertretenden Genugthuung bestimmt hervorgehoben. — [1]) Es erscheint dies ausgesprochen, wenn Christus bezeichnet wird als unsere Hoffnung (ad Ephes. 21, 2., ad Phil. 11, 2.: ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν, ad Magn. 11., ad Trall. 2, 2: ἡ ἐλπίς ἡμῶν, ad Trall. proëm. ἡ ἐλπίς ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει), wenn Ignatius immerfort sich und die christliche Gemeinde in Vereinigung mit Christo denkt (ad Ephes. 10, 3.: Bleibet

nennt[1]) und er wiederholt von der Gnade Christi spricht[2]); und das in Christo gegebene Heil faßt Ignatius ganz universal, soweit es den Willen Gottes betrifft und nicht etwa der Mensch selbst sein Heil

in aller Reinheit und Nüchternheit in J. Chr. nach Fleisch und Geist; ad Ephes. 11, 1.: Man soll nur in J. Chr. erfunden werden; ad Ephes. 12, 2.: Paulus gedenkt der Epheser in jedem Briefe in J. Chr., ad Ephes. proëm. wünscht Ignatius Wohlergehen in J. Chr.; ad Magn. 6, 2.: Liebet einander fortwährend in J. Chr., ad Magn. 10, 1.: Wer noch einen anderen Namen führt außer dem Christi, der gehört Gott nicht an; ad Trall. 1, 1.: δεδεμένῳ ἐν I. Χρ.; ad Trall. 13, 2.: Lebet wohl in J. Chr.; ad Rom. 4, 3.: In Christus will Ignatius als Freier auferstehen; ad Rom. 10.: Lebet wohl bis ans Ende in Standhaftigkeit für J. Chr.; ad Phil. 10, 2.: Selig in J. Chr. derjenige, dem die Ehre der Gesandtschaft zu Theil wird; ad Polyc. 8, 3.: Ignatius sagt Lebewohl für immer in unserem Gotte J. Chr., in dem man verbleiben möge in der Einheit mit Gott und unter dessen Aufsicht), wenn Ignatius ein Brod Christi sein will (ad Rom. 4, 1.: σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. Indem Ignatius durch seinen Märtyrertod Christi Beispiel nachahmt, will er zu seiner allgemeinen Eigenschaft als eines von Gott zum Heile bestimmten Geschöpfes (σῖτος θεοῦ) den specifisch christlichen Charakter hinzufügen. Eben dies drückt er aus, wenn er ad Rom. 6, 1. nach dem Sterben zu Christus hin verlangt. das ihm mehr als Herrschen über die Grenzen der Erde gilt, und wenn er ad Smyrn. 4, 2. im Namen Christi mit ihm leiden will); wenn ihm die Gläubigen das Gepräge des Vaters durch Jesus Christus haben (ad Magn. 5, 2.: χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, was ihm damit gegeben ist, daß wir freiwillig durch J. Chr. das Sterben wählen, auf sein Leiden hin.); wenn ad Mag. 7, 1. das eine Gebet, das eine Flehen, der eine Verstand, die eine Hoffnung in der Liebe, in der untadelhaften Freude als Jesus Christus erklärt werden, als welchen es nichts besseres gibt. — [1]) Ad Ephes. 3, 2.: τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, was entspricht Joan 15, 5.: ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν. Auch Col. 3, 4. wird Christus als ἡ ζωὴ ἡμῶν bezeichnet. Im gleichen Sinne nennt Ignatius Christus ad Magn. 1, 2.: τὸ δια παντὸς ἡμᾶς ζῆν, und ad Ephes. 7, 2.: ζωὴ ἀληθινή, ad Ephes. 11, 1. urgirt er den durch die Furcht vor dem kommenden Zorne oder durch die Liebe zu bewirkenden Anschluß, auf daß wir wahrhaftig leben, ad Ephes. 20, 2. wird die Eucharistie als das Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegengift, damit wir nicht sterben, sondern leben immerfort in Christus, bezeichnet; ad Trall. 9, 2.: Wir haben nicht das wahre Leben ohne Chr.; ad Phil. 6, 1.: Wenn Beschnittene oder Unbeschnittene von J. Chr. nicht reden, so sind sie wie Sandsteine und Todtenhügel, auf die nur Namen von Menschen geschrieben sind, d. i. die Jesum Christum nicht verkünden, die haben selbst kein Leben in sich und bewirken auch keines, indem eben Christus das Leben ist. Dieselbe Idee erscheint ausgedrückt, wenn Christus ad Magn. 10, 2. der neue Sauerteig genannt wird, in dem wir gesalzen werden sollen. — [2]) Ad Ephes. 11, 1.: ἡ ἐνεστῶσα χάρις, d. i. das in Christo durch die gewährten Gnadenmittel bereitete Heil; ad Ephes. 17, 2. werden seine Menschheit und das in derselben erduldete Leiden als τὸ χάρισμα bezeichnet; ad Phil. 8, 1. vertraut

verwirkt [1]). Und aus eben diesem Grunde urgirt er auch fort und fort die wahre menschliche Natur Christi [2]), obwohl er nicht weniger

---

Ignatius zur Gnade Christi, die jede Fessel (der Leidenschaft und Spaltung) lösen wird; ad Phil. 11, 1.: In der Gnade Christi mögen jene Vergebung finden, die die Begleiter des Ignatius verachtet; ad Smyrn. 6, 2.: οἱ ἑτεροδοξοῦντες εἰς τὴν χάριν I. X. τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν, wo speciell Christi Menschwerdung und Genugthuung als χάρις bezeichnet werden, gegen welche oder bezüglich welcher diese Irrlehrer anders lehren. — [1]) Es wird dies namentlich ausgesprochen, wenn ad Phil. 9, 1. Christus bezeichnet wird als die Thür des Vaters, durch welche eingehen Abraham und Isak und Jakob und die Propheten und die Apostel und die Kirche. Wie Joan. 10, 2. erscheint auch hier Christus als Thür u. zw. in erster Linie bezüglich der mit der Heilsökonomie des alten und neuen Testamentes betrauten Personen, der Patriarchen, Propheten (Moses), Apostel, Kirche. Aber gemäß Joan. 10, 7. 9. wird auch überhaupt an die Menschen zu denken sein, die alle sowohl im alten Testamente als im neuen ihr Heil in Christo finden. Ad Phil. 5, 2. heißt es von den Propheten, sie seien im Glauben an Jesus Christus erlöst worden und so in Vereinigung mit Christo liebens- und bewunderungswürdige Heilige geworden, von Jes. Chr. durch Zeugniß bestätigt und mitgezählt im Evangelium der gemeinsamen Hoffnung. Die Erlösung Jes. Chr. bezieht sich also auch auf das alte Testament und erscheinen die Propheten eben als jene Frommen hervorgehoben, die ihrerseits ihre Schuldigkeit gethan haben, so daß also überhaupt an alle Menschen zu denken ist, die in Christo ihr Heil finden, falls sie ihre Schuldigkeit thun. Und so erscheinen denn nach ad Smyrn. 1, 2. Juden und Heiden in dem einen Leibe der Kirche Christi zum Heile berufen. — [2]) Außer den Stellen, wo Ignatius für das wahre Leiden und den wahren Tod eintritt, die schon hervorgehoben wurden, beziehen sich auf die Menschheit Christi ad Ephes. 7, 2.: Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός-γεννητός-ἐν σαρκὶ γενόμενος-ἐν θανάτῳ-καὶ ἐκ Μαρίας-παθητός; ad Ephes. 18, 2.: Christus wurde von Maria empfangen nach Gottes Veranstaltung und ist er demnach aus dem Geschlechte Davids aber durch den heiligen Geist, er wurde geboren und getauft, damit er durch das Leiden das Wasser reinige (die οἰκονομία θεοῦ ist die von Gott in Christo getroffene Heilsveranstaltung und entspricht ad Ephes. 19, 3.: τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον; die hier mit dem Leiden Christi und mit dem Taufsacramente in Verbindung gebrachte Taufe Christi erscheint ad Smyrn. 1, 1. an Christo vollzogen, damit alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt würde, wie Matth, 3, 15.); ad Ephes. 19, 1.: ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετός, welche wie der Tod Christi dem Fürsten dieser Welt verborgen blieben, sind die übernatürliche Empfängniß Christi in Maria und seine Geburt aus der Jungfrau; ad Ephes. 20, 2.: κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, ὁ υἱος ἀνθρώπου, d. i. Christus ist der Menschensohn, wahrer Mensch, insofern er dem Leibe nach aus dem Geschlechte Davids hervorging; ad Magn. 1, 1.: ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος I. X., wobei nach dem Ignatianischen Sprachgebrauche das σάρξ sich auf die menschliche und das πνεῦμα auf die göttliche Seite zu beziehen scheint; ad Magn. 11: Die γέννησις I. X wird neben dem Leiden und der Auferstehung Christi als wirklich geschehen hervorgehoben; ad Magn. 13, 2.: ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα (sc. unterworfen ist); ad Trall. 8, 1: ἀνακτίσασθε ἑαυτούς ἐν πίστει ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, d. i. in dem Glauben an die wahre

Christus als wahren Gott darstellt [1]). Zugleich gibt Ignatius dadurch, daß er mit dem Erlösungstode Christi dessen Auferstehung [2]) und weiterhin auch unsere Auferstehung [3]) verbindet, dem Gedanken Aus-

---

Menschheit Christi sollen sie neu geschaffen werden; ad Trall. 9, 1.: ὁ ἐκ γένους Δαβίδ, ὁ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, wobei immer dasselbe Subject zu denken ist, so daß der aus dem Geschlechte David's Stammende eben auch der aus Maria Geborne ist; ad Rom. 7, 3.: σὰρξ I. X. τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ; ad Phil. 5, 1.: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, insofern nämlich das Evangelium die menschliche Natur Christi bezeugt, wie dies der Ignatianische Sprachgebrauch verlangt; ad Phil. 9, 2., wo neben dem Tod und der Auferstehung Christi ἡ παρουσία τοῦ σωτῆρος κυρίου ἡμῶν I. X. als das Hervorragende des neuen Testamentes bezeichnet wird (die Parusie Christi entspricht dem θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου ad Ephes. 19, 3. und ἐν τέλει ἐφάνη ad Magn. 6, 1.); ad Smyrn. 1, 1.: ἀληθῶς ὢν ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα ...... ἐκ παρθένου; ad Smyrn. 4, 2.: ὁ τέλειος ἄνθρωπος γενόμενος, d. i. Christus ist vollständiger wahrer Mensch, in welcher Hinsicht eben Ignatius alles ertragen will um mit Christo mitzuleiden; ad Ephes. 20, 1. heißt Christus ὁ καινὸς ἄνθρωπος; ad Smyrn. 6, 2., wo Christus σαρκοφόρος genannt wird, insofern er nämlich eine wahre menschliche Natur hat, deren Leugnung Ignatius als eine Blasphemie des Herrn bezeichnet; ad Polyc. 5, 2. wird die jungfräuliche Reinheit zu Ehren des Fleisches Christi empfohlen, womit eine wahre menschliche Natur in Christo supponirt erscheint. — [1]) Wie wir schon gesehen haben, geschieht dies meistens in einer solchen Verbindung mit der menschlichen Seite, daß in Christo ein einziges persönliches Subject, nämlich der von Ewigkeit existirende Sohn Gottes, der Logos auferscheint. — [2]) Ad Ephes. 20, 1. setzt Ignatius weiteren Unterricht in Aussicht bezüglich des neuen Menschen Jes. Chr., ἐν πάθει καὶ ἀναστάσει; ad Mag. 11. will J. eben bekräftigen die Geburt, das Leiden und die Auferstehung, die zur Zeit des Landpflegers Pontius Pilatus geschah; ad Trall. 9, 2.: ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, (im vorigen Verse ist die Rede von der Geburt und dem Tode Christi); ad Rom. 6, 1.: ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανών — ὁ δι' ἡμᾶς ἀναστάς; ad Phil. proëm. wird die Auferstehung Christi als Grund der Ueberzeugung vorgeführt; ad Phil. 8, 2. erscheint die Auferstehung neben dem Kreuzestode als das Dokument auf, auf das sich Ignatius stützt, ad Phil. 9, 2. wird mit der Menschwerdung und dem Leiden die Auferstehung Christi als das Besondere des Evangeliums hervorgehoben; ad Smyrn. 1, 2 : durch die Auferstehung erweist sich Christus als den wahren Sieger über den Tod und erst so wird sein Leiden von Werth und wird also da die Auferstehung auf das Leiden ausdrücklich rücksichtlich der Heilswirksamkeit bezogen; ad Smyrn. 2, 1.: ἀληθῶς ἔπαθεν ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν; ad Smyrn. 7. 1.: ἡ σὰρξ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X. ἡ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσα ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. (Die Auferweckung wird hier auf die Güte des Vaters bezogen und damit angedeutet, daß dieselbe mit der Erlösung des Menschen zusammenhängt, die eben das Werk der Güte und Erbarmung ist); ad Smyrn. 12, 2. grüßt Ignatius im Leiden und in der Auferstehung Christi. — [3]) So ad Trall. proëm : I. X. ἡ ἐλπὶς ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει; ad Trall. 9, 2.: Wie Christus wird auch der Vater uns, die

druck, wie es sich beim Erlösungswerke Christi insbesonders um die Aufhebung des Todes handle und demnach eine gewisse Katastrophe der Sünde vorausgegangen sei, deren Folge eben der Tod sei. Und eben dieser Gedanke erscheint auch nicht undeutlich ausgesprochen, wenn es heißt: „Von da ab löste alle Magie sich auf und jegliches Band der Bosheit ward zerstört, die Unwissenheit gehoben, das alte Reich vollständig gestürzt, da Gott in Menschennatur erschien zur Erneuerung ewigen Lebens. Es nahm seinen Anfang, was bei Gott fertig war, von dort ab kam alles in Bewegung, weil es auf Beseitigung des Todes abgesehen war [1]."

5. Polykarp gibt der Idee einer stellvertretenden Genugthuung Ausdruck, wenn nach ihm unser Herr Jesus Christus gelitten hat für unsere Sünden bis in den Tod [2]), so daß derjenige, der nicht Zeugniß ablegte für das Kreuz, aus dem Teufel ist [3]); wenn nach ihm Jesus Christus unsere Sünden am eigenen Leibe an das Kreuz getragen, er, der keine Sünde gethan und in dessen Munde keine Falschheit erfunden wurde, sondern der Alles wegen uns gelitten, damit wir in ihm das Leben haben [4]); wenn er ihn den für uns

an ihn glauben, auferwecken in Jes. Chr.; ad Smyrn. 5, 3.: das Leiden Christi ist unsere Auferstehung. Ad Magn. 9, 3. heißt es, daß Jesus Christus die Propheten, welche als seine Schüler im Geiste ihn als Lehrer erwarteten, als er erschienen, von den Todten auferweckt (vrgl. Math. 27, 52. 53.). — [1]) Ad Ephes. 19, 3. Durch die Ursünde wurde der Fluch über die Welt verbreitet, der Mensch, die Welt standen unter der Gewalt des Teufels, des Fürsten dieser Welt, von dem in v. 1. die Rede ist. Der Verstand wurde verfinstert. Das alte Reich ist eben das Reich des Satans, der Sünde. Die καινότης ἀϊδίου ζωῆς setzt aber schon am Ursprunge ein unvergängliches Leben voraus, das also durch eine Sünde verloren gegangen ist, durch welche das Reich des Satans, der Sünde begründet wurde, in welchem mit der zeitlichen Ausführung des ewigen Heilsrathschlusses alles in Bewegung kam, weil die bösen Geister für ihre Herrschaft, den Tod, zitterten. — [2]) c. 1. v. 2. Das Leiden bis in den Tod läßt den Tod als den wesentlichen Abschluß des Leidens erscheinen, auf dem das Hauptgewicht lastet; dasselbe erfolgte aber ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν zum Besten unserer Sünden, d. i. die für die Sünde entsprechende Strafe compensirte sie und beseitigte dadurch diese selbst. — [3]) c. 7. v. 1.: ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ. Es handelt sich hier um das Zeugniß, das die Kirche für das Kreuz ablegt, und das von Jedermann anerkannt werden soll. Das ὁ σταυρὸς ist aber hier so viel als der Kreuzestod Christi, dessen wesentliche Beziehung zum Heile der Menschen eben damit ausgedrückt wird, daß die Leugner dieses Kreuzestodes als die Parteigänger des Teufels erklärt werden, der von dem Heile der Menschen nichts wissen will. Es mag hiebei auch der Gedanke vorliegen, daß der Teufel an dem Verderben des Menschen Schuld trage. — [4]) c. 8. v. 1. Die Worte: ὃς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ

Gestorbenen nennt [1]) und er seinen Märtyrertod bezeichnet als eine Theilnahme am Kelche Christi zur Auferstehung für ein ewiges Leben [2]). Demgemäß ist ihm Christus überhaupt der Erlöser [3]) und ewige Hohepriester [4]), auf dem allein das Heil der Menschheit beruht [5]). Außer dem Priesteramte aber, das sich wesentlich auf die Genugthuung für die Sünden der Menschen bezieht, kennt Polykarp auch das Lehramt [6]) und das königliche Amt Christi [7]) und ist ihm

ξύλον, entsprechen 1. Petr. 2, 24.; nur heißt es da: ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ und folgt auch da weiter noch: ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε, was Polykarp unter anderer Bezugnahme ausdrückt. Der stellvertretende Charakter des Kreuzestodes Christi ist aber da offen ausgesprochen, da er denselben als Strafe für unsere Sünden erduldet, während er selbst ganz sündenlos war, wie der mit 1. Petr. 2, 22. vollends zusammentreffende Absatz besagt. In diesem stellvertretenden Sinne ist es denn auch zu verstehen, wenn Polykarp weiterhin sagt, Christus habe alles gelitten δι' ἡμᾶς und wird auch als die Frucht dieses Leidens mit 1. Joan. 4, 9. das Leben in Christo bezeichnet. Statt unser erleidet Christus den Tod, damit wir leben. — [1]) c. 9. v. 2.: ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανών. Zu unserem Besten ist Christus gestorben, indem er eben statt unser den Tod erlitten und wir in ihm das Leben haben. — [2]) Rundschr. c. 14. v. 2. τὸ ποτήριον τοῦ Χρ. ist das Leiden und der Tod Christi, wie Chr. selbst diesen Ausdruck gebraucht (Math. 20, 22. 26. 39.). Polykarp will in diesem seinem vor dem Martyrium gesprochenem Gebete durch sein Martyrium an diesem Kelche Christi Theil haben. Wenn ihn aber diese Theilnahme zur Auferstehung für ein ewiges Leben führen sollte, so hat demnach Christi Leiden und Sterben eben diese Auferstehung für das ewige Leben im Princip begründet und ist damit der Heilscharakter des Kreuzestodes Christi deutlich ausgesprochen. — [3]) proëm. l. X. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. In diesem Sinne werden die Menschen bezeichnet c. 1. v. 3. als σεσωσμένοι und nennt Christum Polykarp vor dem heidnischen Richter ὁ σώσας μέ (Rundschr. 9, 3.) — [4]) c. 12. v. 2.: ipse sempiternus pontifex. Polykarp hat ohne Zweifel den Hebräerbrief im Auge und die Anschauung, die er von dem Kreuzestode Christi hegt, läßt eben wie im Hebräerbriefe das Priesterthum Christi mit diesem Kreuzestode verbunden erscheinen, womit Christus das Opfer für die Sünden der Menschen dargebracht, die Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen im Princip bewirkt hat. — [5]) Es tritt dies namentlich hervor, wenn c. 1. v. 3. gesagt wird: ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Unser Heil erscheint nicht als der Lohn unserer Werke (οὐκ ἐξ ἔργων), sondern beruht auf dem Heilsrathschlusse Gottes (θελήματι θεοῦ), der durch Christus ausgeführt wurde, als dessen Gnadenwerk (χάριτι) daher unser Heil erscheint. In gleichem Sinne wird c. 8. v. 1. Christus erklärt als ἡ ἐλπὶς ἡμῶν καὶ ὁ ἀῤῥαβὼν τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν, wo zugleich näher ausgedrückt wird, wie Christus unsere Hoffnung und das Unterpfand unserer Gerechtigkeit geworden ist, nämlich auf dem Wege seiner stellvertretenden Genugthuung. — [6]) c. 2. v. 3. werden Worte Christi eingeführt als gesprochen von ὁ κύριος διδάσκων. Das Lehramt Christi hat auch zur Voraussetzung, wenn nach c. 4. v. 2 die Frauen die Kinder unterrichten in der παιδεια τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ, und wenn

Christus wahrer Mensch [1]) sowie er ihm wahrer Gott ist [2]). Und wie von Ignatius so wird auch von Polykarp auf die Auferstehung Christi besonders hingewiesen [3]) und diese in Verbindung mit unserer Auferstehung gebracht [4]), so daß auch bei diesem wie bei jenem die Anschauung einer den Tod bewirkenden Katastrophe der Sünde zu Tage tritt.

6. Der Verfasser des Briefes an Diognet deutet nicht bloß im Allgemeinen die stellvertretende Genugthuung Christi damit an, daß er als Motiv der Sendung des Logos die Milde und Sanftmuth, die Menschenfreundlichkeit und Langmuth Gottes anführt [5]),

---

Polykarp vor dem Proconsul erklärt, man habe uns gelehrt, den von Gott gesetzten Obrigkeiten und Gewalten die gebührende Ehre zu erweisen (Rundschr. 10, 2), und ebenso, wenn c. 5. v. 2. die Rede ist von der ἀληθεία τοῦ κυρίου, c. 7. v. 1. von den λόγια τοῦ κυρίου und wenn Christus c. 10. v. 1., als Vorbild aufgestellt wird. — [7]) Das königliche Amt, das der verklärte Gottmensch inne hat, tritt besonders zu Tage, wenn c. 2. v. 1. gesagt wird, dem von den Todten auferweckten Christus sei Himmelsherrlichkeit und der Thron zur Rechten Gottes verliehen worden, so daß ihm Alles untergeben ist im Himmel und auf Erden und ihm jeder Odem dienstbar ist. Dahin zielt auch ab, wenn Polykarp Christum vor dem heidnischen Richter erklärt als ὁ βασιλεύς μου ὁ σώσας μέ, (Rundschr. 9, 3), wobei der Beisatz ὁ σώσας andeutet, daß das königliche Amt Christi auf dessen Erlösungsamte beruht, durch das er sich eben die Menschheit als sein Eigenthum erkauft. Auf das Lehr- und königliche Amt Christi bezieht es sich, wenn von den Geboten Christi die Rede ist, wie c. 2. v. 2. (αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ), c. 4. v. 3. (ἐντολὴ δικαιοσύνης), c. 4. v. 1. (ἡ ἐντολὴ τοῦ κυρίου). — [1]) c. 7. v. 1, wird jeder der nicht die wahre Menschheit Christi bekennt als Antichrist bezeichnet. Das ἔρχειν ἐν σαρκὶ ist der schriftgemäße Ausdruck für die Menschwerdung Christi und bezieht sich Polykarp hier bestimmt auf 1. Joan 4, 3. Sonst bezeugt Polykarp auch die wahre Menschheit Christi durch die Art und Weise, wie er für das Leiden und den Tod Christi eintritt. — [2]) Wenn Polykarp auch nicht direkt von Christus den Namen Gott gebraucht, so charakterisirt er ihn doch als solchen, wie wir gesehen haben. Er hat nur insbesonders seinen Blick auf den verklärten Gottmenschen gerichtet und schwebt ihm Christus als ὁ κύριος in seiner Heilsthätigkeit vor. — [3]) c. 1. v. 2.: ὃν ἤγειρεν ὁ θεός; c. 2. v. 1. τὸν ἐγείροντα τὸν κύριον ἡμῶν I. X. ἐκ νεκρῶν. c. 9. v. 2. ὁ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάς. c. 12. v. 2.: qui (pater) resuscitavit eum ex mortuis. — [4]) c. 2. v. 2.: Der welcher ihn von den Todten erweckte, wird auch uns auferwecken, wenn wir seinen Willen thun; c. 7. v. 1. wird die ἀνάστασις mit der κρίσις verbunden, die man nicht in Abrede stellen dürfe, also zunächst unsere Auferstehung, die eben die Auferstehung Christi motivirt, da früher vom Heilstode die Rede ist. Im gleichen Sinne nennt Polykarp seinen Märtyrtod eine Theilnahme am Kelche Christi εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου (Rundschr. 14, 2.) und wird c. 2. v. 2. überhaupt gesagt, daß mit der Auferweckung Christi die Wehen des Todtenreiches seien gelöst worden. — [5]) 9, 2. c. 7. v. 3. drückt dies negativ aus, insofern es heißt, Gott habe den Logos nicht gesendet ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει, wozu parallel ist οὐ βιαζόμενος,

sondern er bezeugt dieselbe geradezu direkt, wenn nach ihm Gott nach dem von Ewigkeit gefaßten Heilsrathschlusse [1]) zur bestimmten Zeit, wo das Maß der Ungerechtigkeit voll war und die Menschen Strafe und Tod zu erwarten gehabt hätten [2]), selbst die Sünden der Menschen auf sich nahm, den eigenen Sohn als Lösegeld für dieselben hingab, den Heiligen für die Missethäter, den Sündenlosen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unverweslichen für

---

v. 4., und οὐ διώκων-οὐ κρίνων v 5.; positiv aber wird gesagt, die Sendung sei erfolgt ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ πραΰτητι v. 4., wozu parallel ist ὡς σώζων v. 4., ὡς καλῶν — ὡς ἀγαπῶν v. 5. In diesem Sinne heißt es auch c. 8. v. 7. von Gott: οὐ μόνον φιλάνθρωπος ἐγένετο ἀλλὰ καὶ μακρόθυμος, und v. 11. wird die Erlösung bezeichnet als Theilnahme an den εὐεργεσίαι θεοῦ. Ebenso wird c. 9. v. 1. 2. auf die χρηστότης θεοῦ verwiesen und insbesonders v. 2. ἡ ὑπερβάλλουσα φιλανθρωπία καὶ ἀγάπη τοῦ θεοῦ sowie seine Langmuth (ἐμακροθύμησεν) und Barmherzigkeit (ἐλεῶν) unter Ausschluß des Gegentheils (οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς οὐδὲ ἀπώσατο οὐδὲ ἐμνησικάκησεν) hervorgehoben und v. 5. gepriesen αἱ ἀρποσδόκητοι εὐεργεσίαι sowie v. 6. noch einmal die χρηστότης θεοῦ betont, die besonders in dem Erlösungswerke zu Tage trete, wornach er auch eigens als ἰατρός hervorgehoben wird. c. 10. v. 2. wird unter anderen Beweisen der Liebe Gottes die Sendung des Sohnes Gottes zu den Menschen aufgeführt und v. 4—6. die uneigennützige Liebe als Nachahmung der χρηστότης θεοῦ empfohlen. Die Sache steht also so, daß die Sündhaftigkeit der Menschen eigentlich den Zorn Gottes herausforderte und die Ankunft des Sohnes Gottes Furcht und Schrecken verursachen sollte, der eben durch strenge Zucht die ungehorsamen Menschen zum Gehorsam zurückzubringen hätte. Wenn aber dem gegenüber die Sendung in Milde und Sanftmuth geschieht und in derselben sich die Langmuth und Barmherzigkeit Gottes bethätigt, so muß diese Sendung eine stellvertretende Genugthuung enthalten, auf Grund derer eben Gott Langmuth und Barmherzigkeit walten läßt. — [1]) c. 8. v. 10. wird der Heilsrathschluß als ἡ σοφὴ θεοῦ βουλή bezeichnet, den Gott einzig und allein nach v. 9. dem Sohne mittheilte, während er für die Welt bis zur Zeit der Erfüllung ein Geheimniß blieb; v. 11. aber erscheint er als τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, das Gott durch den Sohn offenbarte, und c. 9. v. 1. wird das Ganze nochmals zusammengefaßt in den Worten: Πάντ' οὖν ἤδη παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομηκώς. Es leuchtet schon der später sehr geläufige Ausdruck „οἰκονομία" von der vom Vater in seinem Sohne zum Heile der Menschheit getroffenen Veranstaltung — die Heilsökonomie — durch, was aber keineswegs eine spätere Abfassung des Briefes bedingt, indem auch der Verfasser, der sonst auch eine philosophische Bildung an den Tag legt, zuerst dieser Ausdrucksweise sich hätte bedienen können. Uebrigens wird von Ignatius ad Ephes. 18. der Ausdruck κατ' οἰκονομίαν von der Veranstaltung Gottes bezüglich der Menschwerdung des Sohnes Gottes gebraucht, so daß unser Brief auch dies im Auge haben könnte, wie das τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον ad Ephes. c. 19 parallel ist zu τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα in c. 8. v. 11. unseres Briefes. — [2]) c. 9. v. 1. 2. 6., wo überhaupt die Gründe angegeben werden, warum die Erlösung in Christo nicht früher erfolgte, daß die Menschen nämlich zum Bewußtsein ihrer totalen Ohnmacht kommen mußten; erst als dies

die Verweslichen, den Unsterblichen für die Sterblichen [1]). Dabei gibt er auch nicht undeutlich zu erkennen, daß sich diese Genugthuung Christi auch auf die Katastrophe einer Sünde beziehe, welche die ganze Menschheit allgemein angeht [2]), ja er spricht einmal geradezu von dieser Ursünde, welche das Verderben über die ganze Welt ge-

---

geschehen und die Menschen für das vollgewordene Maß der Ungerechtigkeit nur Strafe und Tod erwarten konnten: ἦλθε δὲ ὁ καιρὸς ὃν θεὸς προέθετο. — [1]) c. 9. Der Ausdruck λύτρον, c. 9. v. 2, bezieht sich klar auf den Tod Christi und erscheint in diesem die stellvertretende Genugthuung, in der er die Strafe litt, die wir für unsere Sünden verdient hatten. Eben in diesem Sinne vertrat der Heilige die Missethaten, der Sündenlose die Sünden, der Gerechte die Ungerechten, der Unverwesliche die Verweslichen, der Unsterbliche die Sterblichen und wurden nach v. 3. unsere Sünden durch dessen Gerechtigkeit bedeckt, nach v. 5. die Missethat der Vielen in Einem Gerechten verborgen, durch dessen Gerechtigkeit die vielen Ungerechten gerechtfertigt. Die Idee der stellvertretenden Genugthuung tritt also da auf das bestimmteste zu Tage, was v. 5. in dem Ausrufe zusammengefaßt erscheint: ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς, ὢ τῆς ἀνεξιχνιάστου δημιουργίας, ὢ τῶν ἀπροσδοκήτων εὐεργεσιῶν. — [2]) Schon die Art und Weise, in der c. 2. die heidnische Gottesverehrung dargestellt wird, läßt erkennen, daß es sich da um keinen normalen Zustand handle, sondern die Katastrophe einer Sünde zu Grunde liege, und dies umsomehr als nach 8, 2. selbst die heidnischen Philosophen es zu keiner besseren Gotterkenntniß brachten; c. 9. wird aber geradezu die ὁ πρόσθεν χρόνος als die ὁ τότε τῆς ἀδικίας καιρός, der ὁ νῦν τῆς δικαιοσύνης καιρός gegenübergestellt, indem in jener den ungezügelten Trieben, den Lüsten und Begierlichkeiten freier Lauf gelassen war, was die ganze vorchristliche Zeit als eine Zeit charakterisirt, die unter dem Gesetze der Sünde stand und daher nothwendig die Katastrophe einer Sünde zur Voraussetzung hat. Im gleichen Sinne ist 10, 7. die Rede von der ἡ ἀπάτη τοῦ κόσμου καὶ ἡ πλάνη, sowie 4, 6. von der ἡ κοινὴ εἰκαιότης καὶ ἀπάτη. Sollte sich nun in dieser Zeit nach 9, 6. eben unsere Ohnmacht zeigen (τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς), so liegt da eine Schwäche der Natur selbst vor, wie sie nicht aus der Hand des Schöpfers selbst hervorgegangen, sondern nur die Folge einer Sünde sein kann. Und dies muß umsomehr einleuchten, wenn nach 10, 2. Gott die Welt der Menschen wegen geschaffen, denen er alles auf der Erde unterwarf, denen er Vernunft und Verstand gab, die er allein zu sich aufschauen ließ, und die er nach seinem eigenen Bilde erschuf; also das gerade Gegenstück von dem, was die Menschheit thatsächlich vor der Ankunft Christi in religiöser Beziehung an den Tag legte. Anderseits ist aber die Erlösung gerade auf die Wiederherstellung dieses ursprünglichen Zustandes gerichtet, wie der Verfasser dem Diognet eben das Christenthum als die richtige religiöse Erkenntniß gegenüber der religiösen Verirrung der vorchristlichen Zeit vorlegt, sowie er auch den hohen Adel des Lebens der Christen hervorhebt; und nach 8, 11. 11, 2. 5. sollte eben durch Christus die rechte Erkenntniß gebracht werden, die nach 10, 7, und c. 12. der wahre Christ, der auch dem Christenthum gemäß lebt, wirklich besitzt; also das Christenthum soll einem Zustande ein Ende machen, wie er nicht bloß die Folge persönlicher Sünde ist, son-

bracht und vor Allem die Erlösung nothwendig gemacht hat [1]). Und so erscheint denn im Briefe an Diognet in ganz bestimmter Weise der Erlöser auf [2]), auf welchem das Heil der ganzen Welt beruht [3]), und der eben zum Behufe der Leistung seiner Erlösungsthätigkeit in der Zeit als wahrer Mensch auf Erden erschien [4]), während er von Ewigkeit wahrer Gott ist [5]). Aber auch in seinem Lehramte [6]), sowie in seinem königlichen Amte [7]) wird derselbe zur Genüge charakterisirt, so daß uns auch hier keine andere Soteriologie entgegentritt, als wir sie bei den anderen apostolischen Vätern gefunden haben.

§. 22.

Die Charitologie.

Wenn die Soteriologie Christum als den Erlöser erkennen läßt, welcher namentlich durch seine stellvertretende Genugthuung die Er-

---

dern aus einer die ganze Welt angehenden Katastrophe stammt. — [1]) c. 12. v. 3. wird unter Bezug auf die Genesis gesagt, wie die Menschen vom Anfang an sich der ihnen gewordenen Erkenntniß nicht in reiner Absicht bedienten, und sie deshalb durch die Täuschung der Schlange nackt hingestellt wurden. — [2]) c. 9. v. 6. wird Christus bezeichnet als ὁ σωτὴρ δυνατὸς σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα. — [3]) Es wird dieß insbesonders c. 11. v. 5. hervorgehoben, wo der heilsame Einfluß geschildert wird, den Christus auf die Kirche und durch diese auf die Menschen ausübt, u. zw. so, daß nach v. 6. das alte und das neue Testament in die Heilswirksamkeit Christi einbezogen erscheint (φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται). Und nach 12, 9. beruht auf der durch Christus gebrachten rechten Erkenntniß, der das rechte Leben entspricht, das Heil (σωτήριον δείκνυται). Weil aber eben der Mensch auch seinerseits Gewisses zu leisten hat, so werden 9, 5. durch Einen πολλοί gerettet. — [4]) c. 7. v. 4.: ὡς ἄνθρωπον πρὸς ἀνθρώπους ἔπεμψεν. Auf die Menschwerdung Christi bezieht sich auch das θεὸς ἦλθε 8, 1., ὁ λόγος φανείς 11, 2. sowie ὁ καινὸς φανείς 11, 4. — [5]) Es verdient hier nur hervorgehoben zu werden, daß nach 9, 4. der Sohn Gottes allein die Genugthuung für die Menschen zu leisten vermochte. — [6]) Auf das Lehramt Christi bezieht es sich, wenn c 2. v. 1. das Christenthum bezeichnet wird als καινὸς λόγος, wenn nach 7, 2. mit dem Logos die ἀλήθεια gesendet wurde vom Himmel herab, wenn nach 9, 6. im christlichen Glauben Gott als διδάσκαλος, νοῦς und φῶς erachtet werden soll, wenn 11, 2. das Mensch gewordene Wort παῤῥησίᾳ λαλῶν genannt wird, sowie es 11, 7. heißt: ἃ λόγος ὁμιλεῖ und 12, 9.: διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος, und wenn das Christenthum überhaupt, wie gesagt, auf die rechte religiöse Erkenntniß abzielt. — [7]) Das königliche Amt Christi, des Gottmenschen erscheint angedeutet 7, 4: ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν und noch mehr 7, 6., wo auf das von Christus zu haltende Gericht hingewiesen wird, und auch 11, 8., wornach die Heilsverkündigung geschieht: θελήματι τοῦ κελεύοντος λόγου.

sonderen aber sind ihm Furcht und Ausdauer die Beiständе unseres Glaubens, Langmuth und Selbstbeherrschung unsere Kampfgenossen [1]), urgirt er Versöhnlichkeit [2]), barmherzige Nächstenliebe, von der Gott seine Hilfe, die Gewährung unserer Bitten abhängig macht [3]), constatirt er die Nothwendigkeit des Leidens [4]), schärft er die Beschneidung

---

als die drei Satzungen des Herrn vorgelegt und wird die ἀγάπη noch näher dahin charakterisirt: καὶ τέλος ἀπάπη, εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργον ἐν δικαιοσύνης μαρτυρίᾳ. Die Liebe wird als das Werk des Frohsinns und der inneren Wonne bezeichnet, insofern diese innere Seelenstimmung zu dieser Liebe führt und zwar zu einer Liebe zu Gott und den Nächsten, die sich in der Haltung der auf den Heilsrathschluß abzielenden Gebote äußert. Hiefür sprechen insbesonders die cc. 19. u. 20. verzeichneten Wege des Lichtes und der Finsterniß und es heißt auch 4, 11.: ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν εὐφρανθῶμεν. Diese innere Seelenstimmung wird aber hinwiederum zurückgeführt auf das Zeugniß der Gerechtigkeit, natürlich der Gerechtigkeit aus dem Glauben, auf Grundlage des Glaubens, welcher ja früher als der Anfang erklärt wurde. Welcher Art aber die δικαιοσύνη selbst sei, geht hier schon daraus hervor, daß dieselbe ein Zeugniß ablegt, welches die fromme Seelenstimmung hervorruft; denn so muß sie schon eine innere Heiligung sein und nicht ein bloßes äußeres Gerechtsprechen, bei dem die Sünde noch immer innerlich bliebe und damit auch nur eine gedrückte Seelenstimmung. Das ἐν μαρτυρίᾳ ist eben aktiv nicht passiv zu nehmen. Die Gerechtigkeit gibt Zeugniß, auf Grund dessen das frohe Bewußtsein vorhanden ist, und nicht die Gerechtigkeit wird bezeugt etwa durch den Glauben, da sonst hier πίστεως stehen müßte und allenfalls δικαιοσύνη als aus dem Vorhergehenden leicht verständlich fehlen könnte. Die Genesis ist also: der Glaube und zwar der schon früher charakterisirte dogmatische, der sich insbesonders auf das in Christo gegebene Heil bezieht, auf Grund dieses Glaubens die Hinbewegung auf Christus als unseren Lebensgrund, die ἐλπὶς ζωῆς (4, 8: ἐλπὶς τῆς πίστεως αὐτοῦ), die neben dem Glauben als Anfang und neben der Liebe als Ende erwähnt wird, sodann die im Menschen sich vollziehende Rechtfertigung, wornach in ihm eine wahre δικαιοσύνη entsteht, die ihm frohen Sinn und innere Wonne verschafft, wodurch er zur werkthätigen Liebe Gottes und des Nächsten tüchtig wird. In dieser Fassung differirt nicht wesentlich der Codex Sinaiticus mit seiner Leseart: τέλος ἀγάπη εὐφρωσύνη ἀγαλλάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύνῃ μαρτυρία. — [1]) c. 2. v. 2. Die Furcht Gottes, welche in ihrer idealen Vollendung mit der Liebe Gottes zusammenfällt (19, 2. wird ἀγαπήσῃς dem φοβηθήσῃς gleichgestellt), ordnet das Leben Gott gegenüber, die Langmuth gegenüber dem Nächsten und die Selbstbeherrschung gegenüber sich selbst; in jeder Beziehung aber muß Ausdauer herrschen, soll das auf dem Glauben aufgebaute Leben Stand halten, wie denn nach 4, 9. die ganze Zeit des Glaubens nichts nützt ohne die volle Bewährung im Handeln. — [2]) c. 2. v. 8. durch Anwendung eines Citates aus Zach. 8, 17. — [3]) c. 3. v. 3. durch Anwendung eines Citates aus Isai. 58, 1. flgd. — [4]) c. 7. v. 11. Welche Jesum sehen und dessen Reich erlangen wollen, müssen durch Leiden und Drangsale Christum gewinnen, der eben mit dem Beispiele des Leidens vorangegangen ist.

der Ohren und des Herzens ein [1]), macht er die durch die Speisegesetze des A. B. typisch vorgebildeten geistigen Gebote namhaft [2]), verlangt er die rechte Heiligung des Sabbats [3]), beschreibt er den Weg des Lichts und der Finsterniß [4]) und hebt er noch insbesonders am Schlusse die Befolgung der Gebote Gottes hervor [5]). Dagegen polemisirt Barnabas entschieden gegen die Nothwendigkeit der mosaischen Satzungen, wie gegen die Schlacht- und Brandopfer [6]), gegen das

---

[1]) c. 9. Nach v. 5. wird damit Glaube an Christus und seine Worte ausgedrückt. — [2]) Es geschieht dies im 10. Capitel und sind ihm diese Gebote Dankbarkeit (v. 3.), Rechtlichkeit (v. 4.), Keuschheit (v. 6.—8.), wahre innere, lebendige Frömmigkeit (v. 5. 10.), inniger Anschluß an die Gottesfürchtigen und auf das Himmlische gerichteter Sinn (v. 11.). — [3]) Nach c. 15. v. 6—8. ist dies eine Sabbatfeier, die mit reinem Herzen geschieht, und ist dies eben nur für diejenigen möglich, welche im Besitze der rechtfertigenden Gnade Christi sind; aber auch da wird die volle Sabbatruhe erst am Abschlusse dieser irdischen Weltperiode eintreten. (Nach dem Codex Constantinopolitanus, wo das εἰ μὴ vor καθαρὸς ὢν fehlt, würde überhaupt gesagt, daß eine vollkommene Sabbatheiligung erst am Ende der irdischen Weltperiode möglich sei.) Zugleich erscheint da v. 9. der achte Tag, der Sonntag, als der Feiertag der Christen auf. Und im gleichen Sinne wird auch c. 16. v. 6-10. das Herz des gläubigen und mit Christi Gnade erfüllten Christen als der wahre Tempel Gottes bezeichnet, in welchem Gott seine Wohnung aufgeschlagen. — [4]) c. 19. wird als Weg des Lichtes dasjenige vorgeführt, was der Mensch thun soll, und c. 20. als Weg der Finsterniß dasjenige, was er meiden müsse. Im gleichen Sinne wird c. 4. v. 1 ganz allgemein eingeschärft, wir sollen vollends alle Werke der Ungerechtigkeit fliehen, damit uns die Werke der Ungerechtigkeit nicht erhaschen. Freilich ist da in erster Linie die gewisse judaistische Lebensweise gemeint, indem es gleich darauf heißt, man sollte den Irrthum der gegenwärtigen Zeit fliehen; aber eben gegen diese judaistischen Irrthümer geht die besondere Tendenz des Briefes. — [5]) c. 21. v. 1. καλὸν οὖν ἐστιν μαθόντα τὰ δικαιώματα κυρίου, ὅσα προγέγραπται, ἐν τούτοις περιπατεῖν. Ueberhaupt hat der Verfasser schon früher öfter die Befolgung der Gebote eingeschärft, wie c. 4. v. 11., wo er sagt, wir sollen nach Erfüllung der Gebote Gottes ringen. — [6]) c. 2. Barnabas verwirft nicht überhaupt und schlechthin die Opfer des mosaischen Gesetzes, sondern nur nach der Seite, als sie nur ganz äußerlich ohne innere rechte Gesinnung dargebracht wurden. Er stützt sich ja in seiner Verurtheilung der mosaischen Opfer auf solche Stellen aus den prophetischen Strafreden, welche gegen die Veräußerlichung des mosaischen Kultes eifern und die Juden zur rechten inneren Gesinnung der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten zurückrufen wollen, während er anderseits wieder andere Stellen aus dem Propheten Zacharias und dem 51. Psalme urgirt, wo von der wahren Herzensreinigkeit die Rede ist, die sowohl Gott in wahrer Zerknirschung des Herzens, im Lobpreisen Gottes und in Heilighaltung des göttlichen Namens als auch dem Nächsten gegenüber in der wahren wohlwollenden Gesinnung, die selbst das zugefügte Uebel nicht in der Erinnerung behält, zu Tage tritt. Ohne die innere Opfergesinnung ist ihm das Opfer nach v. 6. nur ein von Menschen gemachtes. Inso-

sonderen aber sind ihm Furcht und Ausdauer die Beistände unseres Glaubens, Langmuth und Selbstbeherrschung unsere Kampfgenossen [1]), urgirt er Versöhnlichkeit [2]), barmherzige Nächstenliebe, von der Gott seine Hilfe, die Gewährung unserer Bitten abhängig macht [3]), constatirt er die Nothwendigkeit des Leidens [4]), schärft er die Beschneidung

als die drei Satzungen des Herrn vorgelegt und wird die ἀγάπη noch näher dahin charakterisirt: καὶ τέλος ἀπάπη, εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργον ἐν δικαιοσύνης μαρτυρίᾳ. Die Liebe wird als das Werk des Frohsinns und der inneren Wonne bezeichnet, insofern diese innere Seelenstimmung zu dieser Liebe führt und zwar zu einer Liebe zu Gott und den Nächsten, die sich in der Haltung der auf den Heilsrathschluß abzielenden Gebote äußert. Hiefür sprechen insbesonders die cc. 19. u. 20. verzeichneten Wege des Lichtes und der Finsterniß und es heißt auch 4, 11.: ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν εὐφρανθῶμεν. Diese innere Seelenstimmung wird aber hinwiederum zurückgeführt auf das Zeugniß der Gerechtigkeit, natürlich der Gerechtigkeit aus dem Glauben, auf Grundlage des Glaubens, welcher ja früher als der Anfang erklärt wurde. Welcher Art aber die δικαιοσύνη selbst sei, geht hier schon daraus hervor, daß dieselbe ein Zeugniß ablegt, welches die fromme Seelenstimmung hervorruft; denn so muß sie schon eine innere Heiligung sein und nicht ein bloßes äußeres Gerechtsprechen, bei dem die Sünde noch immer innerlich bliebe und damit auch nur eine gedrückte Seelenstimmung. Das ἐν μαρτυρίᾳ ist eben aktiv nicht passiv zu nehmen. Die Gerechtigkeit gibt Zeugniß, auf Grund dessen das frohe Bewußtsein vorhanden ist, und nicht die Gerechtigkeit wird bezeugt etwa durch den Glauben, da sonst hier πίστεως stehen müßte und allenfalls δικαιοσύνη als aus dem Vorhergehenden leicht verständlich fehlen könnte. Die Genesis ist also: der Glaube und zwar der schon früher charakterisirte dogmatische, der sich insbesonders auf das in Christo gegebene Heil bezieht, auf Grund dieses Glaubens die Hinbewegung auf Christus als unseren Lebensgrund, die ἐλπὶς ζωῆς (4, 8: ἐλπὶς τῆς πίστεως αὐτοῦ), die neben dem Glauben als Anfang und neben der Liebe als Ende erwähnt wird, sodann die im Menschen sich vollziehende Rechtfertigung, wornach in ihm eine wahre δικαιοσύνη entsteht, die ihm frohen Sinn und innere Wonne verschafft, wodurch er zur werkthätigen Liebe Gottes und des Nächsten tüchtig wird. In dieser Fassung differirt nicht wesentlich der Codex Sinaiticus mit seiner Leseart: τέλος ἀγάπη εὐφρωσύνη ἀγαλλάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύνῃ μαρτυρία. — [1]) c. 2. v. 2. Die Furcht Gottes, welche in ihrer idealen Vollendung mit der Liebe Gottes zusammenfällt (19, 2. wird ἀγαπήσῃς dem φοβηθήσῃς gleichgestellt), ordnet das Leben Gott gegenüber, die Langmuth gegenüber dem Nächsten und die Selbstbeherrschung gegenüber sich selbst; in jeder Beziehung aber muß Ausdauer herrschen, soll das auf dem Glauben aufgebaute Leben Stand halten, wie denn nach 4, 9. die ganze Zeit des Glaubens nichts nützt ohne die volle Bewährung im Handeln. — [2]) c. 2. v. 8. durch Anwendung eines Citates aus Zach. 8, 17. — [3]) c. 3. v. 3. durch Anwendung eines Citates aus Isai. 58, 4. flgd. — [4]) c. 7. v. 11. Welche Jesum sehen und dessen Reich erlangen wollen, müssen durch Leiden und Drangsale Christum gewinnen, der eben mit dem Beispiele des Leidens vorangegangen ist.

der Ohren und des Herzens ein [1]), macht er die durch die Speisegesetze des A. B. typisch vorgebildeten geistigen Gebote namhaft [2]), verlangt er die rechte Heiligung des Sabbats [3]), beschreibt er den Weg des Lichts und der Finsterniß [4]) und hebt er noch insbesonders am Schlusse die Befolgung der Gebote Gottes hervor [5]). Dagegen polemisirt Barnabas entschieden gegen die Nothwendigkeit der mosaischen Satzungen, wie gegen die Schlacht- und Brandopfer [6]), gegen das

[1]) c. 9. Nach v. 5. wird damit Glaube an Christus und seine Worte ausgedrückt. — [2]) Es geschieht dies im 10. Capitel und sind ihm diese Gebote Dankbarkeit (v. 3.), Rechtlichkeit (v. 4.), Keuschheit (v. 6.—8.), wahre innere, lebendige Frömmigkeit (v. 5. 10.), inniger Anschluß an die Gottesfürchtigen und auf das Himmlische gerichteter Sinn (v. 11.). — [3]) Nach c. 15. v. 6—8. ist dies eine Sabbatfeier, die mit reinem Herzen geschieht, und ist dies eben nur für diejenigen möglich, welche im Besitze der rechtfertigenden Gnade Christi sind; aber auch da wird die volle Sabbatruhe erst am Abschlusse dieser irdischen Weltperiode eintreten. (Nach dem Codex Constantinopolitanus, wo das εἰ μὴ vor καθαρὸς ὢν fehlt, würde überhaupt gesagt, daß eine vollkommene Sabbatheiligung erst am Ende der irdischen Weltperiode möglich sei.) Zugleich erscheint da v. 9. der achte Tag, der Sonntag, als der Feiertag der Christen auf. Und im gleichen Sinne wird auch c. 16. v. 6-10. das Herz des gläubigen und mit Christi Gnade erfüllten Christen als der wahre Tempel Gottes bezeichnet, in welchem Gott seine Wohnung aufgeschlagen. — [4]) c. 19. wird als Weg des Lichtes dasjenige vorgeführt, was der Mensch thun soll, und c. 20. als Weg der Finsterniß dasjenige, was er meiden müsse. Im gleichen Sinne wird c. 4. v. 1 ganz allgemein eingeschärft, wir sollen vollends alle Werke der Ungerechtigkeit fliehen, damit uns die Werke der Ungerechtigkeit nicht erhaschen. Freilich ist da in erster Linie die gewisse judaistische Lebensweise gemeint, indem es gleich darauf heißt, man sollte den Irrthum der gegenwärtigen Zeit fliehen; aber eben gegen diese judaistischen Irrthümer geht die besondere Tendenz des Briefes. — [5]) c. 21. v. 1. καλὸν οὖν ἐστιν μαθόντα τὰ δικαιώματα κυρίου, ὅσα προγέγραπται, ἐν τούτοις περιπατεῖν. Ueberhaupt hat der Verfasser schon früher öfter die Befolgung der Gebote eingeschärft, wie c. 4. v. 11., wo er sagt, wir sollen nach Erfüllung der Gebote Gottes ringen. — [6]) c. 2. Barnabas verwirft nicht überhaupt und schlechthin die Opfer des mosaischen Gesetzes, sondern nur nach der Seite, als sie nur ganz äußerlich ohne innere rechte Gesinnung dargebracht wurden. Er stützt sich ja in seiner Verurtheilung der mosaischen Opfer auf solche Stellen aus den prophetischen Strafreden, welche gegen die Veräußerlichung des mosaischen Kultes eifern und die Juden zur rechten inneren Gesinnung der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten zurückrufen wollen, während er anderseits wieder andere Stellen aus dem Propheten Zacharias und dem 51. Psalme urgirt, wo von der wahren Herzensreinigkeit die Rede ist, die sowohl Gott in wahrer Zerknirschung des Herzens, im Lobpreisen Gottes und in Heilighaltung des göttlichen Namens als auch dem Nächsten gegenüber in der wahren wohlwollenden Gesinnung, die selbst das zugefügte Uebel nicht in der Erinnerung behält, zu Tage tritt. Ohne die innere Opfergesinnung ist ihm das Opfer nach v. 6. nur ein von Menschen gemachtes. Inso-

jüdische Taufe [1]) und die jüdische Sabbatsfeier [2]), welchen allen er

---

im Lichte des Christenthums, das die alttestamentliche Prophetie erschloß, Kenntniß erlangt, während die Juden diesen höheren Sinn nicht verstanden (v. 12.). Selbstverständlich fällt damit für den Christen die Verbindlichkeit dieser alttestamentlichen Speisegesetze, der vielmehr den in denselben liegenden tieferen und höheren Sinn beachten soll. Im alten Testamente aber, wo der Sinn noch nicht vollends erschlossen war, da konnte allerdings die höhere Erfüllung noch nicht Platz greifen, wie denn auch nach v. 9 thatsächlich die Juden das von Moses mit einer höheren geistigen Beziehung Angeordnete in Gemäßheit ihres fleischlichen Sinnes in ganz buchstäblichem Sinne ohne die hohe geistige Beziehung verstanden; für das alte Testament denkt sich also auch Barnabas die Speisegesetze zunächst nach ihrem buchstäblichen Sinne gegeben, indem er nach v. 2. sie als von Gott gegeben ansieht und er anderseits nach v. 12. doch erst im Christenthum den vollen höheren Sinn derselben von Gott erschlossen sein läßt. Daß er von vorneherein auch für das alte Testament keine buchstäbliche Erfüllung der Speisegesetze angenommen und in diesem Sinne diese buchstäbliche Auffassung derselben absolut auch für das alte Testament ausgeschlossen habe, das kann schon darum nicht sein, weil ja alsdann im alten Testamente diese Gebote ohne jegliches Substrat gewesen wären und zwar nach der Veranstaltung Gottes selbst, der erst im neuen Testamente den höheren Sinn erschlossen hat, eine Anschauung, die man dem Barnabas nicht wird imputiren wollen. Sodann kommt aber auch hier zu bedenken, daß die Argumentation vom neutestamentlichen Standpunkte gegenüber den Judaisten geführt wird, und da spitzt sich die Ausdrucksweise etwas apodictisch zu, so daß es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte, als hätte B. auch für das alte Testament die wörtliche Auffassung der Speisegesetze gar nicht intendirt. Anderseits thut es nichts, daß B. bei der Ermittlung des höheren Sinnes auf unrechten Annahmen der Naturgeschichte basirt; denn es handelt sich nicht darum, ob gerade dieser oder jener Grund dahintersteckt, sondern nur darum, daß sie Gott in der rechten Weise und zum rechten Zwecke gegeben und daß sie in ihrer Aeußerlichkeit entfallen, wenn der Zweck erreicht ist, wie dies jedenfalls im Christenthume der Fall ist. — [1]) c. 11. Die alttestamentlichen Taufen werden insofern verworfen, als sie nicht mit der Taufe Christi verbunden werden, so daß, wenn diese gegeben ist, jene eo ipso fallen. Dieß verkennen die Judaisten, welche trotz der christlichen Taufe die alttestamentlichen Taufen aufrecht erhalten wollen. Es tritt dies aus den angeführten Citaten zu Tage, die auf die Taufe Christi hinweisen. Also vor Christus im alten Testamente werden diese Taufen nicht verworfen, insofern sie ein Typus auf Christus sind und nicht bloß äußerlich ohne rechte Beziehung auf Christus geschehen. — [2]) Barnabas verurtheilt c. 15. die Sabbatfeier der Juden, insofern sie dieselbe rein äußerlich ohne entsprechende innere heilige Gesinnung feierten (vv. 6. 8.), mit welcher schon im Sinne des Dekalogs die Feier des Sabbates sollte begangen werden. Und nach c. 16. haben die Juden ihr ganzes Vertrauen auf den materiellen Tempel zu Jerusalem gesetzt und darum Gott ganz außer Acht gelassen und namentlich durch schlechte Gesinnung und Mißachtung der Gebote Gottes sich schwer versündigt. Die Polemik richtet sich nicht gegen die Sabbatfeier und gegen die äußere Gottesverehrung als solche, sondern nur gegen eine rein äußerliche ohne innere heilige Ge-

schon von vorneherein eine höhere Beziehung beilegt, welche er in Christo erfüllt sieht [1]), und ist ihm in dieser Hinsicht das neue Gesetz Jesu Christi ein solches, dem das Joch des Zwanges fremd ist [2]).

Der göttliche und menschliche Faktor im Heilsprocesse werden also von Barnabas entschieden zur Geltung gebracht, u. zw. in einer Weise, daß der göttliche Factor immerhin als der primäre erscheint, an den sich sofort der menschliche anzuschließen hat. Was er aber auf diese Weise erzielt werden läßt, das ist, daß man so eingepflanzt des geistigen Geschenkes Gnade aufnimmt und der Geist der Liebe des Herrn über die Menschen ausgegossen wird [3]); daß wir geistig und ein vollkommener Tempel für Gott werden [4]); daß wir in der Ver-

---

sinnung, und zwar geschieht dies vom Standpunkte des Christenthums, in dem die rechte Sabbatheiligung wenigstens angebahnt ist, und hat dieselbe eben auch die Judaisten im Auge, die den Christen den ganzen äußeren Tempeldienst als zum Heile notwendig aufhalsen wollten. — [1]) c. 1. v. 7. heißt es, das von den Propheten Verkündete sei bereits eingetreten, und darum müssen wir reicher und höher d. i. mit reiner und geistiger, idealer Gesinnung uns seinem Altare nahen. c. 2. v. 9. Die Christen kennen die wahre Opfergesinnung. c. 3. v. 6.: Die Offenbarungen sind den Christen gegeben, auf daß sie in Lauterkeit des Herzens, ohne sich den judaistischen Aeußerlichkeiten hinzugeben, sich für das auserwählte Volk Gottes halten. c. 9. v. 9.: Bezüglich der rechten Beschneidung hat Gott uns die Belehrung gegeben. c. 10. v. 12.: Wir erkennen die Gebote Gottes in der rechten Weise und sprechen, wie er will. c. 11. v. 11.: In der christlichen Taufe ist die wahre fruchtbringende Taufe gegeben. c. 15. v. 9.: Die frohe Sonntagsfeier anticipirt die vom Anfang in Aussicht genommene wahre Sabbatruhe. c. 16. v. 8.: Die Heiligung der Neuschaffung in Christo ermöglicht die wahre Gottesverehrung. — [2]) c. 2. v. 6. Der Zwang ist die rein veräußerlichte, bloß legale Erfüllung des Gesetzes und dabei ist man in Wahrheit im Joch. Wo aber die rechte innere Gesinnung ist, da herrscht sittliche Freiheit, aus freier Ueberzeugung und freier Hingabe werden die Forderungen des Gesetzes erfüllt. Das ist das Gesetz der Freiheit, das Joch Christi, das sanft und dessen Bürde leicht ist (Matth. 11, 30.), und so sind die Gebote Christi nicht schwer (1. Joan. 5, 3.). — [3]) c. 1. vv. 2. 3. Auf ein unverdientes, von Gott der Seele gegebenes Princip wird der Gnadenzustand des Christen zurückgeführt: ἔμφυτος δωρεᾶς πνευματικῆς χάρις, und es ist dies die Liebe, welche das Wesen Gottes constituirt (ὁ πλούσιος τῆς ἀγάπης), und welche er durch seinen Geist in die Seele ausgießt. In diesem Sinne wird auch die Seele des Christen wahrhaft preiswürdig und hochansehnlich (πνεύματα μακάρια καὶ ἔνδοξα). — [4]) c. 4. v. 11. Das πνευματικός bezieht sich offenbar auf 1, 2. 3., als mit dem Geiste Gottes, mit seiner Liebe erfüllt, in welchem Sinne wir voll Gottesfurcht sind und uns fest aneinander anschließen (v. 10.). Das Letztere ist auch zunächst gemeint mit dem ναὸς τέλειος τῷ θεῷ, da die Gläubigen durch den Anschluß an einander eine Gemeine Gottes sind, in der Gott wohnt (c. 6. v. 16.). Dabei ist aber vorausgesetzt, daß der Einzelne

gebung der Sünden erneuert eine andere Form bekommen und gleichsam Kinderseelen haben, wie wenn er uns aufs Neue erschaffen hätte, so daß wir statt steinerner fleischliche Herzen haben und dem Herrn das Wohngemach unseres Herzens ein heiliger Tempel ist [1]; daß wir nicht mehr Sünder sind und auch nicht mehr im Rufe von Sündern stehen [2], worauf wir im Stande sein werden, den Sabbat in der rechten Ruhe zu heiligen [3]; und daß wir dadurch die Vergebung der Sünden erhalten und gehofft haben auf den Namen des Herrn, neu,

---

ein reines Herz hat, durch Gottes Gnade geheiligt ist, da in diesem zunächst Gott wohnt (c. 6. v. 15. c. 16. v. 8—9.). — [1]) c. 6. v. 11. 12. 14. Die Vergebung der Sünden ist keine bloß äußere, ein Zudecken oder Vergessen der Sünden, sondern sie beruht auf einer Erneuerung, in welchem Sinne das ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν Hebr. 6, 6. parallel ist. Das παίδιον hängt wohl zunächst damit zusammen, daß Milch und Honig die Nahrung der Kinder ist (v. 17.) und auf uns eben die Verheißung des Landes, das von Milch und Honig fließt, Bezug haben soll. Es muß aber weiterhin der Gedanke zu Grunde liegen, daß wir in der Erneuerung Kinder Gottes werden und eben in dieser Hinsicht sich die Verheißung Gottes auf uns bezieht, wie er c. 4. v. 9. die Christen als υἱοὶ θεοῦ bezeichnet und seine Leser c. 1. v. 1. als υἱοὶ καὶ θυγατέρες θεοῦ anredet. Denn sonst hebt ja Barnabas immer die reife Erkenntniß des Christen hervor und kann er somit das Tertium comparationis nicht in das kindliche Alter setzen, und anderseits werden doch ganz kleine Kinder bezeichnet, und kann man darum auch nicht an die kindliche Unschuld denken, sowie sie in dem heranwachsenden Kinde sich äußert. Es hat also B. da wie mit dem ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist im Auge, also ein durchaus übernatürliches Moment, wie ja in den ältesten Zeiten die Neugetauften Honig und Milch zu kosten bekamen (vgl. Braunsberger l. c. S. 241.). Das Citat aber aus Ezechiel von der Setzung der fleischlichen Herzen an die Stelle der steinernen ist ganz geeignet, die totale Umwandlung anzudeuten, die bei der Vergebung der Sünden, bei der Rechtfertigung vor sich geht. So sind wir denn auch durch die Gnade ein heiliger Tempel und es wohnt in diesem Christus selbst, die Gnade in uns, welche er uns auf Grund seiner Menschwerdung und der in der menschlichen Natur geleisteten Erlösung erworben hat (v. 14.). — [2]) c. 8. v. 2. Diejenigen, welche der Früchte des Opfers Christi wahrhaft theilhaftig werden, sind nicht mehr im Stande der früheren Sünden, die demnach ganz hinweggenommen sind, weshalb nach v. 3. das Evangelium die Vergebung der Sünden und die Heiligung des Herzens (τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγιασμὸν τῆς καρδίας) umfaßt, in welchem Sinne es c. 5. v. 1. heißt: τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν und auch c. 19. v. 10. von οἱ ἅγιοι die Rede ist. Und eben hierauf bezieht sich c. 1. v. 6. die δικαιοσύνη πίστεως, welche das frohe Bewußtsein und die innere Seelenwonne gibt, aus der hinwiederum die Liebe stammt. — [3]) c. 15. v. 7. Den Gerechtfertigten (δικαιωθέντες) wird die rechte Heiligung des Sabbats zugesprochen, wenn auch noch nicht in ihrer totalen Vollendung. Da nun die rechte Heiligung mit reinem Herzen geschieht, so müssen wir selbst in der Rechtfertigung heilig

wie wieder vom Neuen geschaffen werden, weshalb in unseren Gemachen wahrhaft Gott in uns wohnt, nämlich sein Wort des Glaubens, seine Berufung zur Verheißung, die Weisheit seiner Satzungen, die Gebote seiner Unterweisung, er selbst in uns Weissagung gebend und uns zu unverweslichen Tempeln machend [1]). Die Rechtfertigungsgnade also, sowie wir sie in Christo erhalten, erscheint als wesentlich der Seele innerlich auf sowie als etwas bestimmt Uebernatürliches. So sehr nun aber auch diese Rechtfertigung von Gott ausgeht und sie sich in unsichtbarer Weise in uns vollzieht, so wird doch auch eine äußere sinnfällige Vermittlung hervorgehoben, nämlich die Taufe, wo man in der Hoffnung auf das Kreuz in das Wasser steigt, strotzend vom Schmutze der Sünde, und heraufkommt als fruchttragend im Herzen die Gottesfurcht und die Hoffnung auf Jesus hin im heiligen Geiste [2]). Auch wird das Bekenntniß der Sünden verlangt und damit angedeutet, daß die Rechtfertigungsgnade, durch welche die Sünde hinweggenommen wird, an eine äußere sinnfällige Handlung gebunden sei, womit die Idee des neutestamentlichen Sakramentes überhaupt und die der Buße insbesonders ausgedrückt erscheint [3]). Es gehört hieher

---

werden, wie es denn hier auch heißt, daß wir eben jetzt erst als Gerechtfertigte (im Besitze der Verheißung) selbst zuerst geheiligt sind. Die Rechtfertigung schließt also die Heiligung in sich, ist wesentlich Heiligung. — [1]) c. 16. v. 8. 9. Es treten da einerseits die objectiven Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschheit zu Tage, seine Lehre, Verheißung, Satzungen und Gebote, seine stellvertretende Autorität. Anderseits wird aber auf Grund dieser objectiven Heilsveranstaltung der Mensch ein wahrer Tempel Gottes, er bringt Gott die wahre Gottesverehrung dar; indem uns da der Bußgeist verliehen wird, werden wir zu unvergänglichen Tempeln gemacht, also die innere Heiligung des Subjectes. — [2]) c 11. v. 8. 11. Daß die christliche Taufe gemeint sei, geht schon aus dem Gegensatze gegen die jüdische Taufe hervor, welche nicht jene Taufe ist, die die Vergebung der Sünden gewährt (v. 1.). Aus dem Kreuzesopfer Christi fließt aber der christlichen Taufe die höhere Wirkung, welche die Sünden wahrhaft tilgt, indem der Mensch innerlich geheiligt, mit dem h. Geiste erfüllt wird. Durch den Empfang der Taufe werden seiner Zeit die Heilsgüter erlangt werden, in der Gegenwart aber wird die Wirksamkeit die sein, daß jedes Wort aus eurem Munde, in Glauben und Liebe gesprochen, vielen zur Bekehrung und Hoffnung dienen werde (v. 8.), d. i. die Worte, die bezüglich der Taufe und bei der Taufe gesprochen werden, welche Taufe im Sinne des christlichen Glaubens gespendet wird und in Liebe zu dem Nächsten, werden vielen die Bekehrungsgnade verschaffen und ihnen die Hoffnung auf das ewige Leben bereiten. Barnabas verbindet nämlich dies mit dem Worte des Psalmisten, daß das Laub der Bäume, die am Wasser stehen, nicht fallen werde, wobei ihm nach der ganzen Argumentation das Wasser auf die Taufe hinweist. — [3]) c. 19. v. 12. Es ist zwar hier von dem Sakramente der Buße nicht bestimmt die Rede, aber in dem

auch die Mahnung, daß man sich zur Abbüßung seiner Sünden mit Handarbeit beschäftigen soll [1]). Und die allgemeine kirchliche Vermittlung bezeugt Barnabas damit als nothwendig, daß er im Christenthume die Prophezeiung erfüllt sieht: Ich werde dich bekennen in Mitte meiner Brüder, dir Psalmen singen mitten in der Versammlung der Heiligen [2]); sowie auch durch die Mahnung, sich nicht einzeln abzuschließen, sich auf sich zurückziehend, als wäre man schon Gerechtfertigter, sondern versammelt miteinander nachzuforschen über das Gemeinnützige [3]).

2. Klemens macht mit aller Entschiedenheit die göttliche Basis des ganzen Heilsprocesses geltend, wenn er erklärt, der Mensch werde nicht durch sich selbst gerechtfertigt, und nicht durch seine Weisheit, Einsicht oder Frömmigkeit oder die Werke, die er in Herzensheiligkeit vollbracht, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von jeher Alle gerechtfertigt hat [4]). Liegt aber schon in diesem

---

Bekenntnisse der Sünden (ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου) liegt denn doch schon eine äußere sinnfällige Handlung ausgesprochen und werden die Sünden eben nicht so schlechthin ohne deren Bekenntniß vergeben. — [1]) c. 19. v. 10. Auch da wird ein äußerer Vorgang, an den die Vergebung der Sünden gebunden ist, angedeutet. Die Handarbeit wird auch auf die Werke der Nächstenliebe, speciell auf das Almosengeben bezogen. Der Gedanke bleibt aber immerhin der, daß die Sünde nicht so schlechthin vergeben, sondern eine gewisse äußere Bemühung und Leistung gewisser Werke von dem Sünder verlangt wird. — [2]) c. 6. v. 16. Nach den Worten des Psalmisten sollte man im Vereine mit seinen Brüdern vor Gott erscheinen und in Gemeinschaft sein Heil anstreben, also die Idee einer kirchlichen Vereinigung. Darum gebraucht auch Barnabas ein anderes Mal das Wort ἐκκλησία (c. 7. v. 11.), wo er von der thatsächlichen Existenz der Kirche Zeugniß giebt u. zw. in dem Sinne, sowie von ihr die christliche Offenbarung getragen ist. — [3]) c. 4. v. 10. Nach Barnabas kann man also in der Vereinsamung, wo man sich nur auf sich selbst stellt, keine Sicherheit über seine Rechtfertigung haben, sondern hält er dafür die kirchliche Gemeinschaft für ein wesentliches Moment. Aehnlich heißt es Hebr. 10, 25.: Μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν. — [4]) c. 32. v. 4. Klemens stellt hier principiell den Glauben, wie er wesentlich auf dem göttlichen Princip beruht und in Christo gründet, der menschlichen Thätigkeit gegenüber, indem er dabei unverkennbar den Brief des Paulus an die Römer, sowie Tit. 3, 5. (οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον) vor Augen hat; eben in diesem Sinne nennt er die Gerechtfertigten διὰ τοῦ θελήματος θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθόντες. Hiemit schließt er aber nur die grundlegende Bedeutung der menschlichen Thätigkeit für das Heil aus, nicht aber dieselbe schlechthin in jeder Weise, also nicht etwa auch als Bedingung, an welche der von Gott vollzogene Akt der Rechtfertigung geknüpft ist; denn eben dieses Mißverständniß schließt Klemens selbst gleich im folgenden Kapitel aus, wo er sagt, man dürfe darum keineswegs von den guten

Glauben eine gewisse Leistung des Menschen [1]), wie er auch sonst den Glauben urgirt [2]) und neben dem Glauben die Hoffnung [3]), so constatirt auch Klemens eigens die Nothwendigkeit der guten Werke [4]),

---

Werken ablassen und die Liebe bei Seite lassen, und hatte er bereits c. 30. v. 3. hervorgehoben: ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις, wo er also geradezu der menschlichen Thätigkeit eine gewisse Bedeutung für die Rechtfertigung vindicirt. — [1]) Wir haben bereits den Glauben bei Klemens im Sinne eines dogmatischen und historischen kennnen gelernt.. In diesem Sinne liegt nun in dem Glauben eine unbedingte Hingabe des Menschen an den durch Christus sich offenbarenden Gott, also eine gewisse Thätigkeit des Menschen, die freilich auch schon so wieder nicht durch den Menschen zu Stande kommt, sondern auf einem sie ermöglichenden göttlichen Princip beruht, so daß es wesentlich der allmächtige Gott ist, welcher, durch den Glauben diesem von vornherein in seiner Offenbarung das bestimmte Object gebend und den Glaubensakt im Subjecte durch seinen Gnadeneinfluß vermittelnd, die δικαίωσις vollzieht. — [2]) So lobt Klemens c. 1. v. 2. die πανάρετος καὶ βέβαια πίστις der Korinther, welche dieselben vor dem Ausbruche der Streitigkeiten an den Tag gelegt haben, während sie nunmehr nach c. 3. v. 4. durch die Spaltung im Glauben an Gott erblindet seien, in Folge dessen sie auch die Gottesfurcht verlassen habe; die πίστις erscheint also hier als die Grundlage der rechten Gesinnung, wie sich dieselbe durch die rechte Thätigkeit nach außen auszuprägen hat. c. 5. v. 6. wird der Märtyrtod des Paulus als die Ernte des erlauchten Ruhmes seines Glaubens bezeichnet; nach dem Zusammenhange besagt aber der Mittelsatz, daß das Martyrium eben den rühmlichen Abschluß der Missionsthätigkeit des Paulus gebildet habe, und hat demnach gerade der Glaube des Paulus zu dieser seiner Missionsthätigkeit und dessen rühmlichem Abschlusse geführt. Und überhaupt verweist Klemens auf das Beispiel derjenigen, welche sich durch Glauben und Liebe bewährt haben, wie c. 6. v. 2, wo von Frauen die Rede ist, welche nach der Art der Danaiden und der Dirke gepeinigt wurden und die diese Martyrien standhaft erduldeten, womit sie zum sicheren Ziele des Glaubens gelangten; c. 9. werden in der genannten Hinsicht Enoch und Noe, c. 10. Abraham, c. 11. Lot und c. 12. Rahab hervorgehoben; c. 55. wird die Handlungsweise der Esther auf ihre Vollendung im Glauben zurückgeführt: ἡ τελεία κατὰ πίστιν; überall erscheint der Glaube, der zunächst den Menschen in die rechte Stellung zu Gott bringt, als die Grundlage eines entsprechenden Handelns und wird in dieser Hinsicht seine besondere Bedeutung für den Heilsproceß hervorgehoben. — [3]) So wird c 12. v. 7. die Erlösung im Blute Christi denjenigen in Aussicht gestellt, welche an Gott glauben und auf ihn hoffen, wobei zu bemerken ist, daß der Glaube bestimmt von der Hoffnung unterschieden wird. c. 26. v. 1. ist die Rede von den οἱ ὁσίως αὐτῷ (θεῷ) δουλεύσαντες ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς; c. 35. v. 2. πίστις ἐν πεποιθήσει. c. 58. v. 2. wird der dreieinige Gott bezeichnet als Gegenstand der πίστις καὶ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν. c. 60. v. 1. wird Gott angerufen als πιστὸς ἐν τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σέ. Nach 2. Clem. 1, 7. hatten wir keine Hoffnung auf Erlösung als die von Christus ausgehende, 2. Clem. 11, 5. ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. — [4]) c. 33. v. 8. heißt es allgemein, man müsse aus ganzer Kraft verrichten ἔργον δικαιοσύνης im Hinblick auf das Beispiel der Heiligen und Gottes. Das ἔργον δικαιοσύνης ist nach 32, 3.

deren Verdienstlichkeit er näher kennzeichnet [1]). Ja er lobt im Besonderen die Frömmigkeit und Gastfreundschaft und die sonstige Pflichttreue der Korinthier [2]), stellt Paulus als das größte Vorbild der Ausdauer vor [3]), fordert zur Buße und Bekehrung, zur Reue auf [4]), führt Beispiele von Heiligen vor, die durch Glauben und Gehorsam Gottes Gnade erlangten, wie Enoch, Noe, Abraham, Lot, Rahab [5]), ermahnt zur Demuth [6]), zum Gehorsam [7]) gegen Gott und zwar im Herzen [8]), urgirt die Heiligung des Herzens [9]), die Vermeidung aller bösen Gelüste [10]), das Streben nach Gottes Segen mittelst der Uebung

---

eine Thätigkeit, wie sie auf Grund des rechtfertigenden Glaubens sich vollzieht. Auch sonst wird öfter im Allgemeinen auf die Beobachtung der Gebote Gottes hingewiesen, so 58, 2. (die δικαιώματα καὶ προστάγματα), 59, 1. wo den Ungehorsamen die Strafe Gottes in Aussicht gestellt wird, 62, 2. (δεῖν ἡμᾶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ καὶ μακροθυμίᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ ὁσίως εὐαρεστεῖν), 2. Clem. 12, 4. (ἡ ψυχή σου δῆλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις), 17, 3. (μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων), 18, 1. (οἱ δεδουλευκότες τῷ θεῷ), 18, 2. (σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν). — [1]) Nach c. 35. v. 3. 4. ist der Lohn der guten Werke derer, die ausharren, so unermeßlich, daß nur der Schöpfer und Vater der Zeiten, der Allerheiligste dessen Menge und Schönheit kennt. — [2]) cc. 1. 2. Klemens gibt in diesen beiden Kapiteln eine glänzende Schilderung der ausgezeichneten pflichtgetreuen Haltung, durch die sich die Korinther vor den Zwistigkeiten in jeder Hinsicht ausgezeichnet haben. — [3]) c. 5. v. 6. ὑπογραμμός wird 16, 17. Christus genannt, 33, 8. Gott und 1. Petr. 2, 21. heißt es, Christus habe ein Vorbild hinterlassen. — [4]) Von der μετάνοια ist namentlich cc. 7. und 8. die Rede. Es besagt dieselbe aber eine gewisse Bethätigung von Seite des Menschen, bei der schon ein göttliches Princip, die Gnade vorausgesetzt wird, wie es ja 7, 4. heißt, daß Christi Blut der Welt die Gnade der Bekehrung verschafft habe. Es hat sich eben auf Grund der Gnade eine solche subjective Stimmung im Menschen zu vollziehen, die ihn zur δικαίωσις disponirt und hat er seiner Bußgesinnung auch entsprechenden Ausdruck zu geben. — [5]) c. 9. v. 3.: Ἐνὼχ ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὑρεθεὶς, Νῶε πιστὸς εὑρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ; 10, 1.: Ἀβραὰμ πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτόν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασιν τοῦ θεοῦ; 11. 1.: διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν Λὼτ ἐσώθη; 12. 1.: διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη. — [6]) c. 16. wird Christus als Muster der Demuth vorgestellt, c. 17. Abraham, Moses, Job, c. 18. David. — [7]) cc. 19. 20. 21. 22. 23. In diesen Kapiteln wird speciell der Gehorsam gegen Gott eingeschärft, an den man sich lieber anschließen soll, als Leuten die sich in Prahlsucht und aufrührerischem Geiste zu Führern fluchwürdiger Eifersucht aufgeworfen (c. 14. v. 1.). Aber auch sonst schärft Klemens sehr oft diesen Gehorsam ein und ist dahin die ganze Tendenz seines Schreibens an die Korinther gerichtet. — [8]) c. 15. Klemens citirt in dieser Hinsicht Isaias und den Psalmisten. — [9]) c. 29. v. 1. ἐν ὁσιότητι ψυχῆς und c. 32. v. 4. ἐν ὁσιότητι καρδίας und auch sonst öfter. — [10]) c. 30. v. 1. ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα, φεύγοντες καταλαλίας μιαράς τε καὶ ἀνάγνους συμπλοκάς, μέθας τε καὶ νεωτερισμοὺς καὶ βδελυκτὰς ἐπιθυμίας, μυσερὰν μοιχείαν, βδελυκτὴν ὑπερηφανίαν.

der Gerechtigkeit und Wahrheit im Glauben [1]; verlangt, daß jeder wie die Glieder eines Körpers seinen Dienst versehe [2], empfiehlt den Anschluß an die Gerechten [3], fordert auf zur Verträglichkeit und Bruderliebe [4], preist die Liebe [5], schärft ein den Gehorsam gegen die Obrigkeit [6] und faßt er noch am Schluß so zu sagen summarisch die ganze Thätigkeit zusammen, zu der er die Korinther anhalten will [7]; und in seinem zweiten Briefe empfiehlt er der Welt zu entsagen und der jenseitigen Glückseligkeit zu leben [8], macht er die Nothwendigkeit des Kampfes geltend, auf daß man den Kranz gewinne [9], mahnt er zur Buße und zu einem heiligen Leben, so lange dieses Leben dauert [10], schärft er ein, das Laster zu fliehen, die Tugend zu üben und den Freuden der Welt die verheißenen Güter vorzuziehen [11], fordert er auf zur Standhaftigkeit [12], Keuschheit [13], Feindesliebe [14], Unterdrückung der bösen Begierlichkeiten [15], zum Almosengeben und zur thätigen

---

[1]) c. 31. Klemens zeigt dies an Abraham, Isaak und Jakob. — [2]) Nach 37, 3. und 41, 1. soll jeder ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, d. i. an dem ihm zugewiesenen Posten resp. nach seiner kirchlichen Stellung, von der in c. 40. die Rede ist, seine Aufgabe erfüllen. — [3]) c. 46. Das gute Beispiel soll anspornen, die guten Werke nachzuahmen. — [4]) c. 48. v. 1.: κλαύσωμεν ἱκετεύοντες αὐτὸν, ὅπως ἵλεως, γενόμενος ἐπικαταλλαγῇ ἡμῖν καὶ ἐπὶ τὴν σεμνὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν ἁγνὴν ἀγωγὴν ἀποκαταστήσῃ ἡμᾶς. — [5]) c. 49. spricht Klemens von der Liebe ähnlich wie Paulus 1. Cor. 13, 4. flgd. c. 50. mahnt er zum Gebete um die Gnade der Liebe. c. 53. führt er die Liebe des Moses zu seinem Volke vor, der sich selbst als Opfer für dasselbe anbot. c. 54. wird hervorgehoben, wie die rechte Liebe zum Besten der Kirche keinen persönlichen Nachtheil scheue und c 55. werden einzelne Beispiele einer solchen Liebe vorgeführt. — [6]) c. 60., wobei als Motiv auf die von Gott der Obrigkeit gegebene Würde hingewiesen wird. — [7]) c. 62. v. 2.: περὶ γὰρ πίστεως καὶ μετανοίας καὶ γνησίας ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης καὶ ὑπομονῆς πάντα τόπον ἐψηλαφήσαμεν, ὑπομιμνήσκοντες δεῖν ὑμᾶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ καί μακροθυμίᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ ὁσίως εὐαρεστεῖν, ὁμονοοῦντες ἀμνησικάκως ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰρήνῃ μετὰ ἐκτενοῦς ἐπιεικείας. — [8]) 2. Clem. 5, 1.: καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς καὶ μὴ φοβηθῶμεν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Derselbe Gedanke erscheint 2. Clem. 6. ausgesprochen. — [9]) 2. Clem. 7., wobei 1. Cor. 9, 24. 25. im Auge ist. — [10]) 2. Clem. 8, 1. Eine Mahnung zur Buße findet sich auf 2. Clem. 13, 1., 16, 1. 17, 1. — [11]) 2. Clem. 10. — [12]) Nach 2. Clem. 19, 3. werden jene, welche auf dieser Welt kurze Zeit Uebles leiden, die unvergängliche Frucht der Auferstehung ernten und soll man sich da nach 2. Clem. 20. dadurch nicht beirren lassen, daß man die Ungerechten im Reichthum und die Diener Gottes im Elende sieht, indem wir den Kampf des lebendigen Gottes kämpfen, um einstens gekrönt zu werden. — [13]) c. 14. wird der Mensch zur Heilighaltung seines Leibes dadurch ermuntert, daß er ein Glied der Kirche, des Leibes Christi ist. — [14]) 2. Clem. 13., wo gerade in der Feindesliebe das Besondere und Erhabene der Liebe des Christen gefunden wird. — [15]) 2. Clem. 16, 2.: ἐὰν γὰρ ταῖς ἡδυπαθείαις ταύταις

Nächstenliebe überhaupt [1]), wie er auch kurz das Ganze in den Glauben und die Liebe zusammenfaßt [2]).

Wie man sieht, so läßt Klemens den Heilsproceß wesentlich durch zwei Factoren constituirt sein, durch den göttlichen und den menschlichen, und gibt er derselben Anschauung einen präcisen Ausdruck, wenn er denjenigen, der in Demuth mit diensteifriger Bescheidenheit unverdrossen die von Gott gegebenen Gebote und Anordnungen beobachtet, in die Zahl der durch Christus Geretteten versetzt und erwählt sein läßt [3]), und ebenso wenn ihm diejenigen, die den Begierlichkeiten der Welt entsagen und sich in der Unterdrückung der bösen Leidenschaften überwinden, theilhaftig sind der Erbarmung Jesu [4]). Daß er aber den göttlichen Factor als den primären betrachtet, das geht nicht nur aus dessen Anschauung von dem Erlösungswerke, sowie aus der Stellung hervor, die dem Glauben angewiesen erscheint, sondern das spricht er auch damit aus, wenn er das Heil des Menschen in dem göttlichen Heilsrathschluß grundgelegt denkt [5]). Ja Klemens führt auch die Macht und Stärke

---

ἀποταξώμεθα καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν νικήσωμεν ἐν τῷ μὴ ποιεῖν τὰς ἐπιθυμίας αὐτῆς τὰς πονηράς, μεταληψόμεθα τοῦ ἐλέους Ἰησοῦ. — [1]) 2. Clem. c. 16—17. Das Almosen wird als Buße für die Sünde erklärt, das wie Sir. 3, 30. die Vergebung der Sünden erwirkt und dies umsomehr, da es besser ist als Gebet, und dieses mit gutem Gewissen vollzogen, vom Tode befreit. — [2]) Nach 2. Clm. 15, 2. können wir in πίστις καὶ ἀγάπη den Dank gegen unseren Schöpfer abtragen. Aehnlich wird 1. Clem. 21, 8. die auf Demuth basirte Furcht Gottes bezeichnet als σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ, d. i. die auf den Glauben fundirte und in der Liebe sich vollendende Umkehr schließt das Heil in sich, wie eben nach 50, 5. durch die Liebe die Sünden vergeben werden; c. 60, 4.: ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ. — [3]) c. 58, 2. Das οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ 'I. X." besagt den göttlichen Factor, während die entsprechende Thätigkeit des Menschen, durch welche die Auserwählung bedingt ist, den menschlichen Factor ausdrückt. Im gleichen Sinne heißt es 59, 3.: ὁ πληθύνων ἔθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξάμενος τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ 'I. X. — [4]) 9, 1. 28, 1. 2 Clem. 16, 2. Die ἔλεος Ἰησοῦ drückt den göttlichen Factor aus, insofern eben auf dem von Christus aus barmherziger Liebe erlittenen Tode unser Heil beruht. — [5]) c. 1. v. 1, werden die Glieder der Gemeinde von Korinth, an die der Brief gerichtet ist, als ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, c. 2. v. 4. als ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐκλεκτῶν θεοῦ, c. 6. v. 1. als πλῆθος ἐκλεκτῶν, die Menge der Christen bezeichnet, welche zu Rom den Märtyrertod erlitten. c. 29. v. 1.: Der gütige und barmherzige Vater hat uns zu einem Theil seiner Auserwählten gemacht (μέρος ἐκλογῆς). c. 38. v. 3.: Unser Schöpfer und Bildner hat uns in seine Welt eingeführt, nachdem er seine Wohlthaten schon für uns bestimmt und bereitet, bevor wir geboren wurden, d. i. der ewige Heilsrathschluß Gottes, sowie

des menschlichen Factors geradezu auf die göttliche Einflußnahme zurück, insofern nach ihm der Keusche erkennen soll, daß ein anderer ihm die Gnadengabe der Enhaltsamkeit verliehen, und wir überhaupt alle unsere Vorzüge Gott verdanken und Niemand einen vernünftigen Grund hat, sich hochmüthig über Andere zu erheben [1]); insofern der ruhmvolle Ehrenkranz bei der Schwäche des Leibes erlangt wird [2]), Gott seine Gnade an die ihm in einfältiger Gesinnung Nahenden austheilt [3]), man sich denen anschließen soll, denen die Gnade verliehen ist [4]); und insofern in Gott unser Ruhm und unser Vertrauen sein soll [5]), durch Christus die schwache und verdunkelte Vernunft zu Gottes Licht aufflammt [6]), Ein Geist der Gnade über uns ausgegossen ist [7]), Gott zur früheren Bruderliebe zurückführen soll [8]), in Kraft der göttlichen Gnade Mannesthaten verübt werden [9]), das Gebet die Tugenden vermittelt [10]), Gott Allen Eintracht und Frieden geben soll durch den heiligen Geist [11]), zum Gebet um die Gnade der

---

er sich auf seine Auserwählten bezieht. c. 49. v. 5.: ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλετοὶ τοῦ θεοῦ, d. i. der ewige Heilsrathschluß Gottes ist an eine gewisse Mitwirkung des Menschen gebunden. c. 30. v. 8. werden die κατηραμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ und die ηὐλογημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ einander gegenübergestellt, wo die ersteren von Lastern erfüllt sind, diese von Tugenden; also auch der Gedanke des ewigen Rathschlusses Gottes, von dem das Heil des Menschen wesentlich bedingt ist, so aber daß auch das Verhalten des Menschen einen gewissen Einfluß auf denselben hat. — [1]) c. 38. v. 2. ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν. c. 39. v. 2. Τί γὰρ δύναται θνητός; ἢ τίς ἰσχὺς γηγενοῦς; — [2]) c. 6. v. 2. Es wird hier offenbar ein göttliches Princip supponirt, das die Schwäche des Leibes aufwog. — [3]) c. 23. v. 1. Nicht Geisteskraft liegt also zu Grunde, sondern die Gnade Gottes, die gerade den Einfältigen gegeben wird. — [4]) c. 30. v. 3.: κολληθῶμεν οὖν ἐκείνοις οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ θεοῦ δέδοται. — [5]) c. 34. v. 5. Es liegt der Gedanke zu Grunde, daß Gott der primäre und wesentliche Faktor der Heilsthätigkeit ist. — [6]) c. 36. v. 2. Es liegt da die den Verstand des Menschen erleuchtende Gnade vor. — [7]) c. 46. v. 6. Es ist da wohl zunächst von dem in der Rechtfertigung geschaffenen Zustande die Rede; aber indem er als ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος bezeichnet wird, wird er eben als wesentlich auf dem göttlichen Princip beruhend charakterisirt. — [8]) c. 48. v. 1. Nicht der Mensch für sich kann zur früheren Uebung des Guten zurückkehren, sondern er braucht dazu ein göttliches Princip, die Gnade, um die er bitten muß. — [9]) c. 55. v. 3.: ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. Die göttliche Gnade wird hier direkt als Princip des ensprechenden Handelns bezeichnet. — [10]) c. 64. Klemens ruft zu Gott, er möge jeder Seele, die seinen heiligen und erhabenen Namen anruft, Glauben, Friede, Geduld, Ausdauer, Enthaltsamkeit, Keuschheit und Mäßigung geben. — [11]) c. 63. v. 2. Der h. Geist wird hier geradezu als Princip der Gnade aufgeführt.

Liebe ermahnt [1]) und die Erleuchtung als Gnadengeschenk Gottes erklärt wird[2]), die Reinhaltung des Leibes auf die Hilfe des heiligen Geistes zurückgeführt erscheint [3]). Und die Rechtfertigungsgnade selbst charakterisirt Klemens in einer Weise, die seinen supranaturalistischen Standpunkt klar hervortreten läßt, indem er sie wesentlich als einen durch Gott selbst in der Seele hervorgerufenen Zustand der Heiligkeit faßt. Denn diesen und keinen anderen Sinn hat es, wenn er spricht von Geheiligten [4]), von der vollen Ausgießung des heiligen Geistes [5]), von Gerechtigkeit, Friede und Furcht Gottes [6]), von dem

---

[1]) c. 50, 2. v. 3.: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν. Die Liebe wird bestimmt auf die Gnade Gottes basirt. — [2]) 2. Clem. 1, 4.: τὸ φῶς γὰρ ἡμῖν ἐχαρίσατο. — [3]) 2. Clem. 14, 5.: κολληθέντος αὐτῇ (σαρκὶ) τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. — [4]) Im Eingange seines Schreibens bezeichnet Klemens die Korinther als ἡγιασμένοι, c. 30, 1. als ἁγίου μερὶς ὑπάρχοντες. c. 46. v. 2. wird der geheiligt, der sich mit den Heiligen verbindet. c. 59, 3. heißt Gott ἅγιος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος und wir die durch Christus von Gott Geheiligten. 2. Clem. 15, 3. heißen die Gerechtfertigten δίκαιοι καὶ ὅσιοι. Da Gott dem Klemens der κατ' ἐξοχὴν ἅγιος, der πανάγιος ist, so participirt ihm der Gerechtfertigte an der göttlichen Heiligkeit. — [5]) c. 2. v. 2. πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ist parallel zu Tit. 3, 5. flgd. und bedeutet demnach auch die durch den heiligen Geist in dem Menschen bewirkte volle innere Umwandlung. — [6]) c. 3. v. 4. Wer die Furcht Gottes verläßt und im Glauben erblindet, von dem entfernen sich Gerechtigkeit und Friede. Der auf den Glauben basirte und in der Gottesfurcht (Liebe) sich vollendende Zustand ist die δικαιοσύνη, die den Frieden mit Gott einschließt, und besagt sie darum die innere Heiligkeit der Seele und die entsprechende Aeußerung derselben. Im gleichen Sinne kommt auch sonst die δικαιοσύνη vor. So 5, 7.: Paulus hat die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt, d. i. eine solche, die er selbst an den Tag gelegt, insofern er den Preis für die Ausdauer (die intensivste Liebe im Martyrium) und den erlauchten Ruhm des Glaubens erhalten; c. 10. v. 6.: Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, d. i. der Glaube bildet die Grundlage und in der gehorsamen Liebe vollendet sie sich, die ja Klemens bei Abraham und überhaupt wiederholt hervorhebt. 13, 1. steht sie gleichbedeutend mit κρίμα und will das rechte Handeln auf Grund der rechten inneren Gesinnung besagen. 18, 15. wird δικαιοσύνη von Gott gebraucht, also gewiß im Sinne der inneren Heiligkeit und der rechten äußeren Bethätigung. 31, 2.: Abraham wurde gesegnet δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας, d. i. auf Grundlage des Glaubens die rechte innere Gesinnung durch die That an den Tag legen. c. 33. v. 8.: Nach Gottes Beispiel sollen wir aus allen Kräften ἔργον δικαιοσύνης vollbringen, d. i. gute Werke auf Grundlage der rechten inneren Gesinnung. 35, 2. λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, d. i. eine sich durch Werke glänzend bewährende innere heilige Gesinnung, weshalb verbunden werden ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, ἀλήθεια ἐν παῤῥησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει. 42, 5. steht im Citate δικαιοσύνη parallel zu πίστις oder eigentlich nach dem Schrifttext zu εἰρήνη und bezieht sich jedenfalls dasselbe auf die rechte innere Gesinnung. c. 48. v. 2. 4. wird

Einen über uns ausgegossenen Geist der Gnade [1]); wenn er in derselben eine Zurückführung durch Gott zu dem früheren heiligen und reinen Leben in Bruderliebe sieht [2]), so daß die in Liebe gemäß der Gnade Gottes Vollendeten den Platz der Frommen besitzen, welche herrlich erscheinen am Tage der Heimsuchung Christi, deren Missethaten erlassen und Sünden bedeckt und denen die Sünden nicht zugerechnet werden [3]); und wenn er so sehr hervorhebt den hohen Rang der Kinder Gottes, denen eine nicht zu vergeltende Wohlthat zu Theil geworden [4]), die ihm ein Tempel Gottes [5]) und Mitglieder der geistigen Kirche sind [6]).

Christus bezeichnet als πύλη δικαιοσύνης ἀνεωγυῖα εἰς ζωήν und damit hervorgehoben, wie die δικαιοσύνη im Sinne des Klemens wesentlich auf Christus beruht, also im übernatürlichen Sinne zu fassen ist; zugleich meint er die rechte innere heilige Gesinnung, die sich durch die That äußert, indem er sie denjenigen beilegt: οἱ κατευθύνοντες τὴν πορείαν αὐτῶν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, ἀταράχως πάντα ἐπιτελοῦντες. c. 62. v. 2. steht δικαιοσύνη in Verbindung mit ἀλήθεια und μακροθυμία und äußert sie sich als ὁμονοοῦντες ἀμνησικάκως ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰρένῃ μετὰ ἐκτενοῦς ἐπιεικείας, also ganz dieselbe Fassung. 2. Clem. 4, 2. wird mit einem neutestamentlichen Citate derjenige als selig erklärt ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην; 2. Clem. 6, 9. wird δικαιοσύνη gebraucht von Noe, Job und Daniel; 11, 7.: ἐὰν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ. 12, 1.: Wir müssen das Reich Gottes erwarten ἐν ἀγάπῃ καὶ δικαιοσύνῃ; 13, 1.: Auch Heiden sollen wir durch unsere Tugendwerke zu gefallen suchen ἐπὶ τῇ δικαιοσύνῃ, damit der Name Gottes durch uns nicht gelästert werde. 18, 2. σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν und 19, 2. ἐπιστρέφῃ ἀπὸ τῆς ἀδικίας εἰς τὴν δικαιοσύνην; überall begegnet die gleiche Anschauung von einer rechten inneren heiligen Gesinnung, die sich auch entsprechend durch die That äußert. — [1]) c. 46. v. 6. ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, d. i. die durch den h. Geist in der Seele herbeigeführte heiligmachende Gnade wie Tit. 3, 5. flgd. — [2]) c. 48. v. 1. Also eine wesentlich auf einem göttlichen Princip beruhende heilige Gesinnung, die sich äußerlich im Leben bethätigt. — [3]) c. 50. v. 3. 6. Das τελειωθέντες ἐν ἀγάπῃ läßt erkennen, daß das Citat in v. 6., von einer wahren und vollen Tilgung der Sünden zu verstehen ist, umsomehr, da v. 5. jene selig gepriesen werden, die in Liebeseintracht Gottes Gebote vollzogen haben, damit ihnen die Sünden nachgelassen werden. Im gleichen Sinne heißt es c. 60. v. 2. μὴ λογίσῃ πᾶσαν ἁμαρτίαν δούλων σου καὶ παιδισκῶν ἀλλὰ καθαρεὶς ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας κα. κατεύθυνον τὰ διαβήματα ἡμῶν ἐν ὁσιότητι καρδίας πορεύεσθαι. — [4]) 2. Clm. 1, 2—4. Der Rang der göttlichen Kindschaft bezieht sich wie Röm. 9, 26. 1. Joan. 3, 1. auf den übernatürlichen Zweck und darum ist keine Vergeltung möglich. — [5]) Wie 1. Cor. 3, 16. 6, 19. wird der Leib 2. Clem. 9, 3. ein Tempel Gottes genannt, was erkennen läßt, wie die Seele in Folge der heiligmachenden Gnade die Wohnung des heiligen Geistes ist. — [6]) 2. Clem. 14 1.: Wer den Willen Gottes, unseres Vaters erfüllt und namentlich die Keuschheit pflegt, der ist ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελένης ἐκτισμένης. Da es sich hier um die Kirche handelt, wie sie in der Idee Gottes vor aller Welt feststand und wie sie

Endlich erscheint auch bei Klemens in ganz bestimmter Weise die Idee der kirchlichen Vermittlung durch ein gottverordnetes Kirchenamt [1]) auf und gilt ihm zu diesem Ende die Kirche überhaupt hierarchisch verfaßt [2]), u. zw. so, daß ihm diese Hierarchie dreigliedrig

---

sodann v. 2. als der Leib Christi erklärt wird, so handelt es sich um die geistige Verbindung der Menschen, wie sie nach Gottes ewigem Rathschlusse in der Gnade Christi als das heilige Reich Gottes sich vollziehen soll, in dem der unsichtbare Christus fortlebt und sichtbar erscheint. Muß nun diese Verbindung schon an sich heilig sein, so wird sie als solche noch dadurch deklarirt, daß die Glieder derselben mit Hilfe des heiligen Geistes ihren Leib rein und keusch bewahren müssen (v. 4. 5.), und wird also auch in dieser Weise zur Genüge deklarirt, wie die Rechtfertigungsgnade den Christen mit Christo verbindet und ihn innerlich heilig macht. — [1]) Nach c. 40. v. 2. 3. soll der Gottesdienst in der von Gott bestimmten Weise vollzogen werden und nach c. 41. v. 1. 3. von den dazu bestimmten kirchlichen Personen, und hat Aaron nach c. 43. durch specielle göttliche Intervention das Priesterthum erhalten. So hat denn auch nach c. 42. v. 1. Christus seine Sendung von Gott und die Apostel haben sie nach c. 42. v. 2. wiederum von Christus und geht diese von den Aposteln fort und fort auf deren von den Aposteln bestellte Nachfolger über (42, 3. 44, 2. 3.), so daß es nach c. 44. v. 4. eine nicht geringe Sünde ist, diejenigen des bischöflichen Amtes zu berauben, welche tadellos und vorschriftsgemäß die Opfergaben dargebracht haben, und durch ein solches Vorgehen nach c. 45. die göttliche Strafgerechtigkeit herausgefordert werde; und deshalb werden c. 57. v. 1. die Urheber des Zwistes aufgefordert, sich den Priestern zu unterwerfen und Strafe zur Buße zu übernehmen. Auf dieses neutestamentliche Priesterthum bezieht sich auch, wenn c. 8. v. 1 von den λειτουργοὶ τοῦ ϑεοῦ die Rede ist. Zwar betrifft dies zunächst die alttestamentlichen Propheten, aber diese weisen ja nur auf Christus hin, und concentrirt sich darum deren λειτουργία τῆς χάριτος τοῦ ϑεοῦ in Christo, von dem sie auf die Apostel und deren Nachfolger überging (die λειτουργία αὐτῶν). — [2]) Den Inhabern des Kirchenamtes wird c. 40. v. 5. gegenübergestellt ὁ λαϊκὸς ἄνϑρωπος, der durch Laiengebote (λαϊκοῖς προστάγμασι) gebunden ist, und scheint dies dem Sprachgebrauch der Hellenisten zu entsprechen, welche nach Clericus mit λαϊκός einen dem Stamme Levi und dem Geschlechte Aaron Fremden bezeichneten. Die Inhaber des Kirchenamtes werden also von den Nichtinhabern desselben auf das Bestimmteste unterschieden und liegt dieser Unterschied eben darin, daß jenen das Kirchenamt nach göttlicher Anordnung und unmittelbar oder doch nur in einer durch sich selbst vermittelten Weise zukommt, was die Anschauung ausschließt, daß eigentlich die ganze Gemeinde die Trägerin der Gewalt ist und von dieser die Träger des Kirchenamtes mit der Gewalt bekleidet werden. Der Gemeinde erscheint nur ein Einfluß auf die Auswahl der Personen zugestanden, indem nach c. 44. v. 3. die Bestellung des Kirchenamtes von Seite der Nachfolger der Apostel geschieht, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, und auch der Gemeinde zugestanden gewesen zu sein scheint, das Abtreten eines sein Kirchenamt schlecht Verwaltenden zu verlangen, da c. 44. v. 6. gerade der Umstand tadelnd hervorgehoben wird, daß die Korinther einige, die trefflich wirkten, verdrängt hätten aus dem von ihnen untadelhaft geführten

ist [1]), wobei auch der Umstand, daß von Rom ein Schreiben nach

---

Kirchenamte. Anderseits kann aber auch aus dieser Sprache nicht gefolgert werden, daß die Gemeinde eigenmächtig und selbstständig im Falle der unwürdigen Führung des Kirchenamtes dasselbe zu entziehen vermöge. Es wäre das entgegen der ganzen Darstellung von der Bestellung des Kirchenamtes selbst und müßte in diesem Falle bei der Gemeinde wohl auch das maßgebende Urtheil über Würdigkeit und Unwürdigkeit gesucht werden und könnte nicht die Aufforderung gemacht werden sich den Priestern zu unterwerfen, wie dies immer geschieht (cc. 1. 21. 47. 54 57. 2. Clm. 17). Die Gewalt ging also in diesem Falle an die Gemeinde so wenig verloren so wenig dieselbe von der Gemeinde war erhalten worden, und kann da nur an eine Hinderung in der Handhabung der Gewalt gedacht werden, wohin auch der Ausdruck μετάγειν ἐκ λειτουργίας zu zielen scheint. Ferners ist es der hierarchischen Verfassung nicht entgegen, wenn es c. 54. v. 2., heißt die Unruhestifter sollen großmüthig und hochherzig thun τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους; denn hier handelt es sich gerade um einen hochherzigen Entschluß, der nicht autoritativ erzwungen werden kann, und gilt es die Ordnung äußerer Angelegenheiten. Auch wird gleich die πλῆθος gleichgesetzt dem τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. Die Priester als die eigenlichen Träger der Gewalt werden also hier eigens genannt und ist demnach jener Ausdruck soviel als „das von den Priestern als den Vorgesetzten in Uebereinstimmung und nach dem Wunsche der Gemeinde Angeordnete". Wenn endlich c. 38, 1. gesagt wird καί ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ καθὼς καί ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ — so zielt dies auf die besondere charismatische Begabung ab, durch welche einzelne hervorragen, und schließt dies die hierarchische Verfassung um so weniger aus, als die charismatisch Begabten von Klemens selbst zum Gehorsam gegen die Presbyter ermahnt werden (38, 2. 48, 6). — [1]) c. 40. v. 5. ist zunächst die Rede von dem alttestamentlichen Hohenpriester, dem seine eigenen liturgischen Dienste übertragen sind, von den Priestern (ἱερεῖς), denen der eigene Platz (Wirkungskreis) gesteckt ist, und von den Leviten, denen die eigenen Dienstleistungen (διακονίαι) obliegen. Die ἱερεῖς und die Λευίται werden c. 41. v. 2. als λειτουργοί zusammengefaßt. Hier ist nun wohl zunächst von der alttestamentlichen Einrichtung die Rede; aber das alte Testament gilt Klemens im Allgemeinen als Vorbild und Hinweis auf das neue und bezieht sich derselbe cc. 40. 41. 43. speciell in einer Weise darauf, daß das Gleiche dem Wesen nach im neuen Testamente gelten muß. Es sollte ja der Gottesdienst eben auch jetzt noch nach Gottes Anordnung vorschriftsmäßig gehalten werden (40, 2. 3.) und jeder sollte sich in seinem Stande (τάγμα) halten und nicht die sein Amt umgränzende Richtschnur überschreiten (41, 1.) und wird dann c. 43. auf die in Moses getroffene göttliche Anordnung zurückgegangen. Nur so konnte Klemens mit seinem Worte Eindruck erzielen. Im Folgenden erscheinen nun eigens aufgeführt die Apostel, die Bischöfe und die Diakonen (c. 42. v. 3. 4.), welche beiden letztern Klemens gleichfalls im alten Testamente angedeutet findet (42, 5.). Und c. 44. v. 5. erscheinen die πρεσβύτεροι als Inhaber der λειτουργία an dem ihnen angewiesenen Platze (τόπος wie bei den ἱερεῖς 40, 4.); c. 47. v. 6. wird der Aufruhr gegen die Presbyter getadelt, c. 54. v. 2. ist die Rede von καθεστάμενοι πρεσβύτεροι, c. 57. v. 1. (wie auch 2. Clem. 17, 3. 4.) wird der Gehorsam gegen die Presbyter eingeschärft; und ebenso erscheinen schon früher im

Korintherbriefe die Presbyter auf, so 1, 3. (ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις, νέοις δὲ μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε); 3, 3. (ἐπηγέρθησαν οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους), 2, 6. (τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδαίσωμεν). Ist in den früheren Stellen die Amtsstellung der Presbyter bestimmt ausgesprochen, so wird diese auch in den letzten drei Stellen nicht auszuschließen sein, da die urgirte τιμὴ wohl kaum sich auf das ehrwürdige physische Alter beschränken wird (1. Tim. 5, 17.: οἱ καλῶς παρεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν), und erst so der Aufstand der νέοι gegen die πρεσβύτεροι in seiner vollen Verabscheuungswürdigkeit sich zeigt. Es scheinen im Allgemeinen wirklich Aeltere zu Presbytern bestellt worden zu sein, daher der Name, doch nicht exclusiv, da die νέοι c. 3. v. 3. gewiß auch nicht lauter Jünglinge besagen werden. (1, 3. 21, 6. scheint entweder der Name wirklich nur auf die im physischen Alter Stehenden sich zu beziehen, weshalb vielleicht auch die ἡγούμενοι und προηγούμενοι wie Hebr. 13, 7. die geistliche Obrigkeit überhaupt besagen, oder es sind die Presbyter κατ' ἐξοχήν als die Träger des physischen Alters, durch das sie in der Regel hervorragen, insbesonders hervorgehoben). Jedenfalls erscheinen als diejenigen, welche von den Aposteln mit ihrer λειτουργία (44, 2.) bestellt wurden, auf: ἐπίσκοποι, διάκονοι, πρεσβύτεροι. Die Diakonen unterscheiden sich nun gewiß von den ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, indem sie ohne Zweifel den Leviten, welchen die διακονίαι obliegen (40, 5.), entsprechen. Die ἐπίσκοποι aber und die πρεσβύτεροι unterscheidet Klemens gewiß nicht durch den Namen als zwei schon mittelst des Namens fixirte verschiedene Amtskategorien, indem er die Namen promiscue gebraucht, wie insbesonders c. 44., und indem er c. 42. bloß von Bischöfen und Diakonen und sonst nur von Presbytern spricht. Aber dabei legt er doch einzelnen dieser Bischöfe und Presbyter eine besondere Amtsstellung bei; es sind die ἐλλόγιμοι ἄνδρες, welche anderen das Kirchenamt übertragen (44, 3.), die also speciell mit der Gewalt der Apostel das Kirchenamt fortzupflanzen betraut sind und durch die es ermöglicht wird: ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν (der C. Constant. hat mit der syrischen Uebersetzung vor κοιμηθῶσιν ein τινες) διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν (44, 2.); und eben diese sind darum auch κατ' ἐξοχήν die Träger des den Aposteln übertragenen Amtes, die Nachfolger der in Christi Stelle eingetretenen Apostel und darum vorgebildet in dem alttestamentlichen Hohenpriester, wie ja Christus cc. 36. u. 38. als der Hohepriester erscheint und demnach die Apostel als Christi Stellvertreter dieses hohepriesterliche Amt in gewisser Weise inne hatten, und demnach dieselben auch κατ' ἐξοχην wie die Apostel Inhaber des Priesterthums, sowie des Lehramtes und des Regierungsamtes. Wenn Klemens 44, 1. die apostolische Anordnung auf eine ihnen von Christus gewordene Offenbarung zurückführt, es werde Streit sein ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς, so scheint er damit gerade diese höhere Amtskategorie ganz besonders im Auge zu haben, welche eben zum Streit Veranlassung geben soll, wie ja auch 50, 3. die Rede ist von der ἡ ἐπισκοπὴ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ und demnach die ἡ ἐπισκοπὴ auch κατ' ἐξοχήν das stellvertretende Amt auszudrücken scheint, welches zuerst in den Aposteln war und fort und fort in den eigentlichen Nachfolgern der Apostel, den kirchlichen Personen der höheren Amtskategorie ist. Außer diesen erscheinen nun noch die kirchlichen Personen der niederen Amtskategorie in diesen promiscue von Klemens Bischöfe und Presbyter Genannten auf, welche den ἱερεῖς des alten Testa-

Korinth gerichtet wird [1]), sowie die eigene Hervorhebung der Apostel Petrus und Paulus, welche in Rom den Martyrtod erlitten [2]), den

mentes entsprechen und wie diese (bei Beiden heißt es τόπος) ein einfaches Priesterthum inne haben, welche nach 44, 4. die Opfer darbringen (προσενεγκόντας τὰ δῶρα) und sonst an der Lehr- und Regierungsgewalt der Apostel participiren, in welcher Hinsicht ja immerfort der Gehorsam gegen die Presbyter eingeschärft wird. Natürlich erscheint eo ipso die niedere Amtskategorie der höheren untergeordnet, wie eben Einer als der Höhere an der Spitze der andern Niedern gestanden hat; denn gerade dieses Verhältniß legt Klemens thatsächlich an den Tag, wenn er als Briefschreiber der römischen Kirche auftritt, und tritt dasselbe aus der ganzen Tendenz des Schreibens zu Tage; und wenn es 47, 6. heißt, es sei in Korinth wegen 1 oder 2 Personen der Aufstand gegen das Presbyterium erfolgt, so resultirt daraus der Schluß, daß es sich überhaupt um ein in Korinth damals erledigtes Amt handelte, das Einer als die höchste Spitze inne hatte und das eben 1 oder 2 in illegitimer Weise erstrebten. Anderseits wäre es bei der bestimmten Art und Weise, wie nach Klemens das Kirchenamt überhaupt von den Aposteln grundgelegt war, geradezu unbegreiflich, wie 1 oder 2 Personen in der Gemeinde von Korinth eine solche Bewegung gegen das Presbyterium hätten hervorrufen können, falls überhaupt die Presbyter-Bischöfe im Besitze des höchsten Kirchenamtes gewesen wären, während die Voraussetzung, es habe sich um die Besetzung der erledigten Spitze des Presbyteriums aus dem Presbyterium selbst heraus durch ein würdiges Mitglied desselben gehandelt, ganz gut das Gebaren eines oder zweier unwürdigen Candidaten erscheinen läßt als ein ἀποβάλλειν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς, (44, 4.) als ein μεθιστάναι ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου, (44, 5.) und μετάγειν καλῶς πολιτευσαμένους ἐκ ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας, insofern das würdige Mitglied des Presbyteriums eben in Folge seiner bisherigen getreuen Dienstleistung einen Anspruch auf dies höchste Kirchenamt besaß, welchen die Intriganten nicht beachteten und damit bekämpften, daß sie selbst dessen gegenwärtige Stellung zu untergraben suchten. — [1]) Schon die Thatsache, daß überhaupt Klemens von Rom den Brief an die Korinther richtete, läßt dessen hervorragende Stellung zur Genüge erkennen, wenn es auch immerhin zweifelhaft sein mag, ob die Korinther in Rom eigens Hilfe nachgesucht haben. Uebrigens besagt 47, 6. 7. nicht, daß Klemens nur durch Hörensagen von den Zuständen in Korinth Kenntniß erhalten habe, sondern es will da nur gesagt sein, daß die Kunde hievon nicht nur nach Rom, sondern auch anderwärts gedrungen, indem das ἀκοὴ gewiß die schriftliche Anfrage nicht ausschließt; und ebenso schließt die Leseart τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν (anstatt παρ' ὑμῶν) πραγμάτων (c. 1. v. 1.) die Anfrage nicht aus, ja läßt eine solche gerade die hier von Klemens vorgebrachte Entschuldigung seines späten Schreibens voraussetzen. Und jedenfalls trägt das Schreiben ganz das Gepräge eines Primatialaktes zur Schau, wenn 59, 1. gesagt wird, wie jene, welche demjenigen nicht gehorchen, was Christus durch Klemens sagte, einer nicht geringen Gefahr sich aussetzen; und ebenso wenn c. 63. so eindringlich zum Gehorsam aufgefordert wird. — [2]) Der Martyrtod des Petrus zu Rom wird 5, 4. von Klemens zwar nicht ausdrücklich angeführt, jedoch ohne Zweifel tacite vorausgesetzt. Dafür bürgt die Zusammenstellung mit Paulus (v. 5.), der ganz gewiß zu Rom das

Primat Roms nicht undeutlich erkennen lassen. Eben derselben Idee der kirchlichen Vermittlung entspricht es, wenn nach Klemens alle einträchtig in eins versammelt in gehobener Stimmung wie aus Einem Munde anhaltend zu Gott rufen sollen, auf daß wir seiner großen und glorreichen Verheißung theilhaftig werden [1]), wenn alle wie die Glieder eines Körpers an ihrem Platze ihre Aufgabe zu erfüllen haben [2]) und auch zu den Heiligen die Bitten gerichtet werden sollen [3]). Und auch die Sakramente sind als die Mittel, durch welche

---

Martyrium erlitten, ferner der Zusammenhang mit 6, 1., wo es heißt, daß sich diesen Beiden eine große Menge Auserwählter angeschlossen habe, welche durch ihr Leiden ein herrliches Musterbild geworden seien ἐν ἡμῖν, d. i. also in Rom. (Auch das ἐν ἡμῖν 55, 2. betrifft die Gemeinde in Rom.) Die namentliche Hervorhebung des Martyrtodes des Petrus und Paulus selbst hat nun wohl zunächst seinen Grund in dem Ansehen, welches die beiden Apostel genossen; aber im Zusammenhange mit dem Factum des Mahnschreibens an die Korinther kann darin auch eine Geltendmachung des der römischen Kirche zukommenden Primatialrechtes liegen, insofern der Primat des Petrus als bekannt vorausgesetzt werden darf und nur auf diesen sich auch das Vorgehen des römischen Bischofs stützt. Vielleicht ist gerade deshalb auch Petrus an erster Stelle vor Paulus gesetzt. Sonst ist für die besondere Hervorhebung des Paulus ohnehin darin ein hinreichender Grund in dem Umstand gegeben, daß derselbe in einer ähnlichen Angelegenheit schon früher an die Korinther geschrieben hatte. — [1]) c. 34. v. 7. Es wird hier die gemeinsame und einträchtige Heilsbethätigung als die entsprechende dargestellt, also der gemeinschaftliche unter einer officiellen Leitung stehende Gottesdienst, der kirchliche Vorgang. Im gleichen Sinne ermahnt Klemens c. 46. v. 4. zum innigen Anschlusse an die Unschuldigen und Gerechten, indem diese Gottes Auserwählte sind, und tadelt er darum so bitter den bei den Korinthern herrschenden Streit (46, 5.), nachdem doch strenge Einheit in dem Einen Gott und dem Einen Christus, in dem Einen Geist der Gnade und der Einen Berufung in Christo herrschen sollte (46, 6.), woraus hervorgeht, daß es sich da nicht um die bloße Nachahmung des guten Beispieles handle. Nach 51, 1.: ὀφείλουσιν τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος σκοπεῖν, gibt es ein Gemeinwohl, zu dessen Anstrebung alle Glieder der Gemeinde solidarisch verpflichtet sind. — [2]) c. 37. verlangt Klemens nach Art des Heeres eine Gliederung der Einzelnen nach ihrem Range (τάγμα) unter dem Haupte Christi, in welcher Hinsicht er das Ganze bezeichnet als τὸ σῶμα ἐν 'I. X. (38, 1.), wie Paulus Röm. 12, 15., 1. Cor. 10, 17. 12, 12., Col. 2, 19., Eph. 4. 16. Sonst gebraucht er von den einzelnen organisirten Gemeinden den Namen ἐκκλησία (proëm. 47, 6.), dagegen 2. Clem. 2, 1. von der Gesammtgliederung, von der Kirche überhaupt, die er 2. Clem. 14. in ihrer von Ewigkeit von Gott gefaßten Idee (ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη, ἡ πνευματικὴ ἡ πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένη v. 1.) und in ihrer zeitlichen Verwirklichung als der Leib Christi (ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ v. 2.) in Betracht zieht. — [3]) c. 56. v. 1. Den Sündern ist nützlich und zur Vollendung führend ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία, d. i. die mitleidvolle Erinnerung gegenüber Gott

das Mittleramt sich zu vollziehen hat, nicht unklar angedeutet, nämlich die Taufe, Firmung [1]), Buße [2]) und Weihe [3]), sowie auch die Darbringung eines Opfers [4]) bezeugt erscheint.

3. Die praktische Tendenz des Hirten des Hermas bringt es mit sich, daß die rechte Betheiligung des Menschen in ihrer Beziehung zum Heile in den Vordergrund tritt; u. zw. wird in dieser Beziehung vor Allem und in erster Linie der Glaube als das rechte gute Werk empfohlen [5]) und er als die Grundlage eines sonstigen guten Handelns

---

und den Heiligen. Mögen die ἅγιοι die Gläubigen als Mitglieder der sichtbaren Kirche sein oder die bereits vollendeten Seligen des Himmels (insbesonders die Martyrer) oder die Engel, so tritt stets die Idee eines kirchlichen Verbandes zu Tage, bei dem nach dem Gesetze der Reversibilität die einzelnen Glieder des Verbandes sich gegenseitig unterstützen. Die dem Sprachgebrauch entsprechende Fassung ist die erste, die auch einen ganz guten Sinn gibt, insofern da ausgedrückt wird, daß die Fürbitte der einzelnen Glieder der Kirche an Gott und die ganze christliche Gemeinde, die Kirche gerichtet ist, welche als solche die Fürbitte vor Gott bringt, der hinwiederum auf Grund der Fürbitte die Erhörung gibt. — [1]) Von der Taufe ist ausdrücklich die Rede 2. Clem. 6, 9., wozu das σφραγίς in 2. Clem. 7, 6. u. 8, 6. parallel ist. Doch kann unter der σφραγίς auch die Firmung einbezogen sein. — [2]) c. 51. v. 3. wird zum Bekenntniß der Sünden aufgefordert, indem das Nichtbekennen eine Verderben bringende Herzensverhärtung wäre, was sich nicht blos auf Gott, sondern wie die Bitte um Verzeihung v. 1. auch auf die Gemeinde bezieht, da hier gerade auf die solidarische Haftung (τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος) verwiesen wird. Wie aber dies geschehen soll, erscheint genau präcisirt, wenn es 57, 1. heißt: ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύϑητε εἰς μετάνοιαν κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ἡμῶν. (Die Handhabung des Bußwesens erscheint den Priestern übertragen, denen sich die Sünder in Demuth zu unterwerfen haben, was das Sündenbekenntniß gegenüber denselben offenbar voraussetzt, wie denn dieses überhaupt mit dem Priesterthume verbunden wird, wenn 61, 3. gesagt wird: σοὶ (ϑεῷ) ἐξομολογούμεϑα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; also Christus als Hoherpriester und demgemäß auch seine sichtbaren Stellvertreter im Priesterthume haben das Bekenntniß der Sünden bei Gott zu vermitteln. — [3]) Das Sacrament der Weihe liegt implicite in der von den Aposteln selbst vollzogenen und von ihnen her sich fortsetzenden Uebertragung des Kirchenamtes gegeben. — [4]) Das προσφέρειν τὰ δῶρα in c. 44. v. 4. bezieht sich auf das eucharistische Opfer in Gemäßheit der Ausdrucksweise der Septuaginta, wie ja nach cc. 40. 41 analog dem alten Testamente auch im neuen zur bestimmten Zeit die Opfer darzubringen sind. — [5]) Gleich das erste Gebot bezieht sich auf den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer der Welt, den unermeßlichen; in diesem Sinne heißt es auch 4 Ges. 2, 4., Hermas sei ob seines Glaubens willen einer großen Drangsal entronnen (πιστεύσας ὅτι δι' οὐδενὸς δύνῃ σωϑῆναι, εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος).

dargestellt[1]), wie denn unter den sieben Frauen, welche den Thurm, d. i. die Kirche, tragen, die erste als der Glaube bezeichnet wird, von der die andern sechs abstammen[2]), und anderseits Zweifelsucht und Unglaube insbesonders als die Ursachen des Verderbens aufgeführt werden[3]). Sodann werden aber auch Reue und Bekehrung des Herzens[4]), eine gute innere Gesinnung[5]), die Beobachtung der Gebote und die Verrichtung guter Werke[6]), Ausdauer[7]), Leiden und Mar-

---

Zu den Werken des Guten, die auszuüben und nicht zu unterlassen sind, wird vor allem der Glaube gerechnet 8. Geb. 9., 12. Geb. 3, 1. — [1]) So wird 1. Ges. 3, 4. die Freude der Auszeichnung jenen verheißen, die die auf Grund eines großen Glaubens übernommenen Gebote Gottes halten. 12. Geb. 5, 2. u. 6, 2. wird dargelegt, wie die im Glauben Starken die Versuchung des Teufels überwinden, die Glaubensschwachen dieser unterliegen und so jene die Gebote Gottes zu halten vermögen, diese nicht. 5. Gleichn. 1, 5. wird Glaube an Gott als die Bedingung hingestellt, um die bösen Begierden zu überwinden und die Gebote Gottes zu halten. 9. Geb. 4. wird namentlich das Bittgebet auf den Glauben basirt. — [2]) 3. Ges. 8, 3—7. Die πίστις wird bezeichnet als πρώτη und ἡ τὰς χεῖρας κρατοῦσα, was die Bedeutung und Macht des Glaubens ausdrückt. Als die anderen Tugenden erscheinen auf: Enthaltsamkeit, Einfalt, Unschuld, Heiligkeit, Wissenschaft, Liebe. Der Glaube heißt auch die Mutter der anderen. Von diesen 7 Tugenden ist in gleicher Weise 9. Gleichn. 15, 2. die Rede; Glaube, Gottesfurcht und Enthaltsamkeit werden auch eingeschärft im 1. Geb. 2. u. 6. Gebote 2, 1—3. — [3]) So wird namentlich 9. Gleichn. 15, 3. der Unglaube als die mächtigste unter den Verderben bringenden Frauen bezeichnet. — [4]) 1. Ges. 3, 2.: Wer sich von ganzem Herzen bekehrt, wird eingezeichnet in das Buch des Lebens. 2. Ges. 2, 4.: Allen Heiligen, die bis auf diesen Tag gesündigt haben, bringt es Vergebung, wenn sie sich von ganzer Seele bekehren; 3. Ges. 5, 5.: Im Falle der Bekehrung und wirklichen Sinnesänderung werden sie selig. 4. Ges. 2, 5.: Wenn ihr euch vorbereitet und von ganzem Herzen bekehret, könnt ihr aus der großen Drangsal gerettet werden. — [5]) 1. Ges. 2, 4.: Verwerflich und abscheulich an einer allseits geheiligten Seele ist, wenn sie zum Verlangen nach einer bösen That bestimmt wird. 3. Ges. 8, 9.: Der Geist muß erneuert werden. 3. Ges. 9, 8.: Ihr wollt eure Herzen nicht reinigen und euer Streben nicht in reinem Herzen auf Eines vereinigen. 3. Ges. 10, 6. Bitte mit demüthigem Sinne, und 5. Ges. 7.: Den Geboten Gottes mit reinem Herzen nachkommen. 4. Geb. 2, 2.: Der Sünder sieht ein, daß er vor dem Herrn Böses gethan, er führt sich sein bisheriges Thun zu Gemüthe und thut in seiner Bußgesinnung nicht mehr das Böse, sondern wirkt auf alle Weise Gutes, hält seine Begierlichkeit nieder und züchtigt sie stark. 12 Geb. 1, 1.: Lege die bösen Begierden ab, die guten und heiligen ziehe an. — [6]) Nach 1. Ges. 3, 4. muß man die Satzungen Gottes halten, die auf Grund eines gewaltigen Glaubens übernommen wurden, nach 2. Ges. 2, 6. sind die Wege in Gerechtigkeit zu wandeln, um die Fülle der Verheißung zu empfangen, und 2. Ges. 3, 3. werden selig gepriesen alle, die Gerechtigkeit üben (ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην, d. i. die aus der rechten inneren Gesinnung hervorgehende rechte äußere Bethä-

tyrium [1]) urgirt und werden in gleicher Weise Leiden und Widerwärtigkeiten als Strafen der Sünden erklärt, durch welche man sich die Verzeihung derselben erwerben könne [2]), wird überhaupt Buße verlangt [3]) und nach Maßgabe des Verdienstes die Größe des Lohnes in Aussicht gestellt [4]). Dessenungeachtet steht Hermas keineswegs auf einem naturalistischen Standpunkte. Sowie er nämlich schon den Glauben, der ihm die Grundlage des guten Handelns ist, wesentlich auf eine göttliche Einflußnahme zurückführt [5]), so macht er überhaupt

---

tigung); nach 3. Gef. 5, 1. werden jene hervorgehoben, die nach der Zucht des Herrn gewandelt, ihr Amt rein und würdig verwaltet und die Gebote Gottes befolgt haben. 3. Gef. 5, 8.: Wer sich dem Dienste der Tugenden weiht und sich an ihren Werken betheiligt, wird im Thurm mit den Heiligen Gottes Wohnung haben. Nach 5. Gef. 7, ist den Geboten Gottes mit reinem Herzen nachzukommen, und bringt überhaupt der ganze 2. Theil, die Gebote, diese Nothwendigkeit zum Ausdruck, sowie auch im 5. Gleichniß insbesonders das Gewicht auf die Befolgung der Gebote Gottes gelegt wird. — [7]) So sind nach 2. Gef. 2, 7. selig alle, die ausdauern in der kommenden großen Drangsal und ihr Leben nicht verläugnen. — [1]) Nach 3. Gef. 1, 9. ist den Martyrern der Ehrenplatz vorbehalten, nach 3. Gef. 5, 2. sind sie die Reinen, die mit ihren Fugen in den Bau passen, 8. Gleichn. 3, 6. die Bekrönten und 9. Gleichn. 28, 3. die Bäume voller Früchte. — [2]) 1. Gef. 3, 1—2.: Wegen der Sünden der Angehörigen haben den Hermas die Unglücksfälle betroffen, u. zw. weil nur so nach 7. Gleichn. die sündhaften Angehörigen getroffen wurden und weil Hermas nach 2. Gef. 3, 1. sich um die Angehörigen zu wenig kümmerte; 6. Gleichn. 3.: Der Strafengel züchtigt die Sünder mit mannigfachen Strafen, welchen wir im Leben der Menschen begegnen, u. zw. muß nach 6. Gleichn. 4, 4. der Sünder so viele Jahre büßen, als er Tage der Genußsucht gefröhnt, indem nach c. 5. die Lust bald vorübergeht, die Strafe aber in der Erinnerung haftet. — [3]) Nach 1. Gef. 3, 1. zürnt Gott dem Hermas, weil er seine Angehörigen nicht zur Buße bewegt habe. Nach 7. Gleichn. 4. werden dem Reuigen noch nicht eo ipso seine Sünden nachgelassen, sondern die Buße muß seine Seele bedrängen und er muß sich in jeder Handlung gewaltig verdemüthigen und mit allen den mannigfachen Drangsalen heimgesucht werden. Ueberhaupt ist nach 2. Gef. 2., 3. Gef. 7, 3. 4., 4. Geb. 1, 8. 3, 6., 12. Geb. 6., 9. Glchn. 26, 5. 6. die Bußpredigt die besondere Tendenz des Hirten. — [4]) Nach 3. Gef. 2, 1. genießen die Martyrer eine gewisse Auszeichnung, im 8. Gleichn. kommt überhaupt zur Darstellung, daß die Christen, je nachdem sie die abgeschnittenen Zweige benützen, Früchte der Buße bringen, ihren Lohn empfangen werden. Nach 9. Gleichn. 28, 4. wird auch der Lohn der Martyrer ein verschiedener sein, je nachdem das Bekenntniß mit größerer oder geringerer Entschiedenheit geschah. — [5]) Es erscheint dies namentlich im 8. Gleichn. c. 3. ausgedrückt, wenn dort mit der Einpflanzung des Sohnes Gottes der Glaube an ihn verbunden wird, der also wesentlich auch auf einem göttlichen Princip beruht, wie er schon überhaupt als dogmatischer Glaube eine gewisse göttliche Basis zur Voraussetzung hat. —

die sittliche Macht des Menschen von Gebet, Fasten und Almosengeben abhängig [1]) und spricht er auch sonst noch in verschiedener Weise die Nothwendigkeit einer Intervention Gottes, des Gnadenfactors, aus, durch den erst die rechte heilsgemäße Thätigkeit des Menschen zu Stande kommt [2]), der allerdings sich auch auf die natürliche Grundlage bezieht und diese zur Voraussetzung hat [3]). Im gleichen Sinne wird die Zeit der Buße [4]) fixirt, die Bekehrung als Gabe Gottes

---

[1]) Vom Beten und Fasten, als den Mitteln, durch die sich Hermas die göttliche Offenbarung erwirkt, ist insbesonders die Rede 1 Ges. 1, 4., 2. Ges. 2, 1., 3. Ges. 1, 2. 10., 6. 7., von dem Almosengeben als Mittel zur Erwerbung der Gnade Gottes namentlich 3. Ges. 6, 6. im 2. Gleichnisse 5—7. und 5. Gleichn. 3, 7—9. — [2]) So ist nach 4. Ges. 2, 4. Hermas gut weggekommen, weil er seine Sorge auf Gott geworfen und dem Herrn sein Herz eröffnet im Glauben, und konnte er einzig durch seinen großen und majestätischen Namen gerettet werden; nach 5. Geb. 1, 1—3. hilft der h. Geist den Zorn überwinden; 6. Geb. 2, 1—3. ist jedem der Engel der Gerechtigkeit zur Seite; nach 10. Geb. 1, 2. 5. c. 2. verscheucht der h. Geist die Traurigkeit; nach 12. Geb. 4, 3. kann der die Gebote Gottes erfüllen, der den Herrn im Herzen hat; nach 5. Gleichn. 3, 4. ist Gott mit den Bereitwilligen, nach 8. Gleichn. 2, 6—8. erfolgt eine Begießung mit Wasser, durch welche bei vielen Besserung erzielt wird; nach 8. Gleichn. 6, 1. wird der Bußgeist vom Herrn jenen verliehen, die dessen würdig sind, und nach 9. Gleichn. 13, 2., 15, 2., 10. Gleichn. 3, 1. sind es die Kräfte des Sohnes Gottes, welche das heilsgemäße Handeln möglich machen. — [3]) Wenn insbesonders 9. Gleichn. 30. die natürlich gute Anlage in Aussicht genommen wird, so ist dies doch nur die natürliche Grundlage, wozu erst noch die übernatürliche Ausstattung und Befähigung kommt, indem auch hier von der Nothwendigkeit, in den Thurm eingefügt zu werden, die Rede ist, sowie auch davon, daß deren Reichthümer zugeschnitten werden. — [4]) 2. Ges. 2. 5. wird gesagt, die Buße sei bei den Gläubigen fixirt, bei den Heiden nicht, die eben noch nicht getauft sind und durch die Taufe Vergebung der Sünden erlangen. Dabei haben jene vom gegenwärtigen Tage an, wo die Bußverkündigung an sie ergeht, nur mehr eine einmalige Buße in Aussicht, wie dies auch 4. Geb. 3, 6. ausdrücklich ausgesprochen ist und derselbe Gedanke auch 3. Ges. 5, 5. 7, 5. 6., 12. Geb. 6, 2., 9. Gleichn. 26, 5. 6. auferscheint. Liegt aber hierin entschieden ausgedrückt, daß es sich beim Heile des Menschen um ein ganz unverdientes Gut handle, auf das man nur um so weniger Anspruch hat, wenn man schon einmal die Gnade der Taufe erhalten und sie sofort durch die Sünde wieder verloren hat, so ist die bestimmte Fixirung von dem Standpunkt des größeren Eindruckes der Bußpredigt und des in Aussicht genommenen nahen Endes der irdischen Lebensperiode zu beurtheilen. Hermas will damit keineswegs schlechthin und allgemein die alleinige Möglichkeit der einmaligen Buße aufstellen, indem er 3. Ges. 7, 5. 6. selbst von denjenigen, die der Aufforderung zur Buße zur rechten Zeit nicht entsprechen, sagt, sie werden in den Bau des Thurmes nicht mehr eingefügt, jedoch sei ihnen noch Buße gestattet und sie werden einen geringeren Grad von Seligkeit erhalten, falls sie die härteste Buße durchgemacht, die Tage der Sünde ein für allemal abge-

bezeichnet [1]) und die Vergebung der Sünden als eine von Gott zu erbittende Gnade dargestellt [2]).

Der Standpunkt des Hermas ist also wesentlich ein supranaturalistischer, nach welchem der Heilsproceß von zwei Factoren, dem göttlichen und menschlichen, constituirt wird, von denen der erstere der primäre, der grundlegende ist. Derselbe übernatürliche Standpunkt tritt aber nur noch mehr hervor, wenn der in der Sündenvergebung herbeigeführte Zustand bezeichnet wird als Gerechtigkeit [3]), Heiligkeit und Liebe [4]), Verjüngerung und Geisteserneuerung [5]), als Reinheit von der Welt und volle Makellosigkeit [6]), Wohnung des Geistes der

---

schlossen haben und ihre Sünden bereuen. Da der Thurm die Kirche bedeutet, so wird damit angedeutet sein, daß in diesem Falle wohl keine Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft mehr stattfinde, sondern sie bis zum Tode als Büßer außer der Kirchengemeinschaft (bei dem Thurme, wie es 3. Ges. 3, 5. heißt) bleiben müssen und nur im Tode die Absolution erhalten sollen. Wenn aber gesagt wird 3. Ges. 9, 5.: Nach Vollendung des Thurmes werdet ihr Gutes thun wollen, aber keine Gelegenheit mehr haben, so wird dies den totalen Abschluß der irdischen Weltperiode betreffen, wo die irdische Kirche vollkommen in die himmlische Kirche aufgegangen sein wird und eben nur jene das Heil erlangen, welche ordentlicher Weise als Glieder der sichtbaren Kirche oder außerordentlicher Weise außerhalb der sichtbaren Kirchengemeinschaft in den Besitz der Gnade gelangt sind, wo alsdann auch das schlechthin gilt, daß nach 10. Gleichn. 4, 4. kein anderer Thurm mehr gebaut wird. —

[1]) 8. Gleichn. 6, 1. 2.: Gott verleiht den Bußgeist jenen, die dessen würdig sind, von denen der Herr sah, ihr Herz werde rein werden und ihm dienen. —

[2]) 1. Ges. 1, 9., 2, 1. 2. Ges. 2, 1., 3. Ges. 1, 6. heißt es geradezu, Hermas solle nicht nur um die Vergebung der Sünden bitten, sondern auch um Gerechtigkeit beten, womit der Gnadencharakter noch mehr hervorgehoben erscheint; und 4. Geb. 1, 11., 5. Gleichn. 7, 3. heißt es: Von den früheren Sünden Heilung zu verleihen, steht beim Allmächtigen. —

[3]) Nach 3. Ges. 1, 6. sollen wir nicht bloß um Vergebung der Sünden beten, sondern um δικαιοσύνη, die also der in der Sündenvergebung herbeigeführte Zustand ist, wie es 3. Ges. 9, 1. heißt, der Herr ließ Gerechtigkeit herabträufeln, damit ihr gerechtfertigt werdet (δικαιώθητε) von jeder Bosheit und und Schlechtigkeit, d. i. ein durch Gott herbeigerufener heiliger Zustand der Seele, der sich auch durch die entsprechende Bethätigung kund gibt, wie 6. Geb. 2, 1. die Rede ist von dem Engel der Gerechtigkeit, der zum rechten Handeln behilflich ist und auch 6. Gleichn. 1, 4. die Büßer jede Tugend der Gerechtigkeit anziehen sollen. —

[4]) 3. Ges. 8, 5. erscheinen Heiligkeit und Liebe als die Töchter des Glaubens, die eben in der auf Grundlage des Glaubens sich vollziehenden Rechtfertigung auferscheinen. 4. Geb. 1, 3.: Wo Heiligkeit ist, da, im Herzen des Gerechten, kommt die Sünde nicht auf. Und nach 9. Gleichn. 17, 4. ist unter den Gerechtfertigten Ein Glaube und Eine Liebe. —

[5]) 3. Ges. 12. 13. Es wird da recht scharf die übernatürliche Neuschöpfung ausgedrückt, welche in der Rechtfertigung vor sich geht. —

[6]) 4. Ges. 3, 5. Die von Gott fürs ewige Leben Auserlesenen werden rein und makellos sein. 2. Geb. 7.: Das Herz soll rein und unbefleckt sein. —

Wahrheit [1]), sowie des heiligen Geistes [2]), göttliches Leben [3]), Siegel Gottes [4]) und Namen Gottes [5]); und wenn immerfort die Rede ist von den Heiligen [6]) und Auserwählten [7]) und auch ein paar Mal von dem Buche des Lebens [8]). Dabei kennt Hermas die kirchliche Ver-

[1]) 3. Geb. 4. Ein böses Gewissen kann mit dem Geiste der Wahrheit nicht zusammenwohnen. In der Seele des Gerechtfertigten wohnt also der erhabene und wahrhaftige Geist, wie er da auch genannt wird. — [2]) 5. Geb. 1, 2., sowie 10. Geb. 2. wird die Unverträglichkeit des heiligen Geistes mit den Leidenschaften dargelegt, so daß der den Leidenschaften Fröhnende den heiligen Geist austreibt, der also in dem Gerechtfertigten Wohnung genommen hat. 5. Gleichn. 7, 1.: Bewahre dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der darin wohnende Geist ihm ein gutes Zeugniß gebe und ihn für gerecht erkläre. — [3]) 3. Geb. 5. Die Gott fürchten und seine Gebote halten, deren Leben ist bei Gott; die hingegen die Gebote Gottes nicht halten, haben auch kein göttliches Leben in sich. — [4]) 8. Gleichn. 6, 3. 9. Gleichn. 16, 1. 3., 17, 4. Gemeint ist die Taufe und Firmung, wobei aber die heiligmachende Gnade als habituelle Heiligkeit bezeichnet wird. — [5]) 9. Gleichn. 13, 2. 3., 17, 4., 19, 2. Die Träger des Namens des Sohnes Gottes involviren eine gewisse Participation an der göttlichen Natur, er selbst trägt sie gerne, weil sie sich nicht scheuen, seinen Namen zu tragen. Uebrigens wird vorausgesetzt, daß man den Namen des Sohnes Gottes nicht nur zum Scheine, sondern in Wahrheit trage, in welchem Sinne eben auch die Heiligkeit und Liebe, die wahre Tugend verbunden sein müssen. — [6]) 1. Ges. 1, 9. Gott heilt die Sünden aller Heiligen; 1. Ges. 3, 2.: Die von ganzem Herzen Buße thun, werden zu den Heiligen eingezeichnet in das Buch des Lebens; 2. Ges. 2, 4.: Allen Heiligen, welche bis auf diesen Tag gesündigt haben, bringt die Bekehrung die Vergebung der Sünden. 3. Ges. 2. Die Martyrer haben ihren Platz unter den Heiligen, (ἁγιάσμα deutet auf eine Gemeinschaft der Heiligen und Reinsten); 3. Ges. 3, 3.: Hermas erhält den Aufschluß, damit er sich mit den Heiligen freuen könne; 3. Ges. 8, 8. Der Tugendhafte wird im Thurme mit den Heiligen Gottes Wohnung haben; 4. Ges, 3, 6.: Werde nicht müde, den Heiligen zu Gehör zu reden. Unter dem Namen ἅγιοι versteht also Hermas theils die Mitglieder der sichtbaren Kirchengemeinschaft, theils die bereits Vollendeten und wird damit die übernatürliche Bestimmung ausgedrückt, die wir theils als Glieder der Kirche hier auf Erden anstreben, theils bereits als Heilige des Himmels erreicht haben. — [7]) 3. Ges. 3, 4.: Alles wird eben werden für die Auserwählten (ἐκλεκτοί). 2. Ges. 1, 3., 4, 2. Hermas soll das Geschaute den Auserwählten Gottes verkünden; 2. Ges. 2, 5.: Bezüglich seiner Auserwählten hat der Herr geschworen, wenn von Ihnen nach Festsetzung dieses Tages noch eine Sünde geschieht, so sollen sie das Heil nicht besitzen; 3. Ges. 5, 2.: Die Apostel und Bischöfe haben zum Besten der Auserwählten das Amt gut verwaltet; 3. Ges. 8, 3.: Durch den Glauben werden die Auserwählten gerettet; 3. Ges. 9, 10.: Nie sollen schlechte Bischöfe die Auserwählten des Herrn erziehen! 4. Ges. 2, 5.: Schildere den Auserwählten die Großthaten Gottes. 8. Gleichn. 11, 1.: ἡ κλῆσις ἡ γενομένη διὰ τοῦ υἱοῦ. Die Auserwählung bezieht sich also wesentlich auf das übernatürliche Heil, welches im Sohne Gottes gründet, so jedoch, daß zur Erlangung desselben der Mensch eine gewisse Thätigkeit an den Tag legen muß. — [8]) 1. Ges. 3, 2. αἱ βίβλοι τῆς ζωῆς.

mittlung [1]) und bezeugt er auch die hierarchische Verfassung der Kirche, wenn er spricht von Vorstehern der Kirche, von Presbytern, Aposteln, Bischöfen, Lehrern und Diakonen [2]), in denen sich diese hierarchische Verfassung als eine dreigliedrige darstellt [3]), wobei auch nicht undeut-

---

2. Gleichn. 9.: αἱ βίβλοι τῶν ζώντων. Es liegt dieselbe Idee zu Grunde wie in den Ausdrücken ἅγιος, ἐκλεκτός. — [1]) Wenn nach 1. Ges. 3, 4., 2. Ges. 4, 1. die Menschen und die Welt ob der Kirche willen geschaffen erscheinen, so ist damit die übernatürliche Bestimmung der Menschheit angedeutet, welche durch die Kirche auf der Erde sollte realisirt werden, in welcher Hinsicht es denn auch 1. Ges. 3, 4. heißt, Gott habe mit der ihm eigenen Weisheit und Vorsicht seine Kirche ins Dasein gerufen, und ihr noch dazu seinen Segen gegeben. Im 3. Gesichte und 9. Gleichn. wird unter dem Bilde des Thurmes die Nothwendigkeit der Kirche dargelegt und zwar so, daß nach 3. Ges. 5, 5. auch außer dem ordentlichen Wege der Kirche ein außerordentlicher Weg (nahe beim Thurme) angedeutet wird, auf dem man in den Besitz der Gnade gelangt. — [2]) 2. Ges. 2, 6. ist die Rede von den προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας, denen die Nichtinhaber eines Kirchenamtes als gewöhnliche Gläubige gegenüberstehen, wie im 11. Gebote 1. die Rede ist von den Gläubigen (πιστοί) und den auf dem Lehrstuhl Sitzenden (οἱ καθήμενοι ἐπὶ τὴν καθέδραν). Nach 2. Ges. 4, 2. 3. soll Hermas das ihm Mitgetheilte kundgeben den οἱ πρῶτοι (nach der Leipziger Ausgabe οἱ πρεσβύτεροι) und speciell sodann dem Klemens, sowie den οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας. 3. Ges. 5, 1. ist die Rede von den Aposteln, Bischöfen, Lehrern und Diakonen, die ihr Amt als Bischöfe, Lehrer und Diakonen zum Besten der Auserwählten Gottes verwaltet, u. zw. in solch unmittelbarer Verbindung, daß es klar zu Tage tritt, wie die Bischöfe, Lehrer und Diakonen unmittelbar in die apostolische Nachfolge eintreten. Das Amt erscheint als ein von Christus den Aposteln gegebenes und von diesen aus sich in den Bischöfen, Lehrern und Diakonen forterbendes und tritt überhaupt die Göttlichkeit des Amtes zu Tage, wie denn auch im 2. Gleichn. 7. die rechte Verwendung des Reichthums als ein vom Herrn übertragenes Amt bezeichnet wird und nach 9. Gleichn. 31, 5. 6. der Hirt über seine Heerde vor Gott Rechenschaft ablegen muß. 3. Ges. 9, 7. ist die Rede von den οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας καὶ οἱ πρωτοκαθεδρῖται, von den Vorstehern, die die ersten Stühle einnehmen wollen, wie es in 11. Geb. 12. von dem falschen Propheten heißt: θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν. Und 9. Gleichn. 15, 4. werden namhaft gemacht ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κερύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. — [3]) Die Diakonen sind unbestritten die Inhaber eines bestimmten Kirchenamtes. Unter den sonstigen Inhabern des Kirchenamtes, die als πρωηγούμενοι, πρῶτοι, πρεσβύτεροι. προϊστάμενοι, ἐπίσκοποι, διδάσκαλοι auferscheinen, muß immer Einer an der Spitze der Uebrigen stehen und in diesem Sinne auch der Träger eines besonderen Kirchenamtes sein. Denn als solcher erscheint in Rom selbst Klemens auf, der eigens hervorgehoben wird, und der gegen die Vorsteher erhobene Tadel, daß sie nach den ersten Stühlen streben, beruht offenbar auf dieser Voraussetzung. Ebenso wird der falsche Prophet als solcher geschildert, der nach dem ersten Lehrstuhl strebt, mit dem also auch die besondere ämtliche Lehrautorität verbunden zu denken ist. Im 9. Gleichn. 27, 2. 3. erscheinen die Bischöfe auf als mit der Oberaufsicht über die

lich der Primat des römischen Bischofs zu Tage tritt [1]). Und endlich weiß er auch von bestimmten Gnadenmitteln, in welchem Sinne Hermas die Nothwendigkeit der Taufe urgirt [2]), das Vorhandensein eines Altars in den christlichen Kirchen erkennen läßt [3]), die Ehe für unauflöslich erklärt [4]) und er auch der Existenz des Bußsacramentes Ausdruck gibt [5]).

---

von den Diakonen verwaltete Armenpflege betraut, u. zw. als λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ, womit also die Bischöfe als diejenigen hervorgehoben werden, die an der Spitze des Ganzen stehen und die daher auch im Besitze jener ersten Kathedra zu denken sind. — [1]) Der Auftrag der Sendung des Buches in die auswärtigen Städte (2. Gef. 4, 3.) involvirt einen gewissen Primat des Klemens als römischen Bischofes über alle christlichen Gemeinden, der hier insbesonders in der höchsten Lehrautorität auferscheint. — [2]) Nach 3. Gef. 3, 5. ist der Thurm über Wasser gebaut, weil unser Leben durch Wasser gerettet wurde und gerettet werden wird. Daher erscheinen 3. Gef. 7, 3. die nahe an das Wasser hinfallenden Steine als jene, welche das Wort Gottes gehört haben und getauft werden wollen, aber vor den sittlichen Anforderungen zurückschrecken. 4. Geb. 3, 1. wird die Taufe als jene Buße bezeichnet, wo wir durch das Hinabsteigen ins Wasser Vergebung der Sünden erlangen. 8. Gleichn. 6, 3. wird die Taufe sammt der Firmung als Siegel namhaft gemacht. 9. Gleichn. 16, 2. 3. wird die Nothwendigkeit der Taufe ausgedrückt durch das Hinabsteigen ins Wasser, womit der Tod abgelegt und das Leben aufgenommen wird, und wird dies selbst auf die alttestamentlichen Gerechten ausgedehnt. In der letztern Hinsicht liegt wohl ein Mißverständniß von 1. Petr. 3, 19., 4, 16. vor, oder will vielleicht nur gesagt sein, daß die Gerechten des alten Testamentes eben nur durch die Gnade Christi, die ordentlicher Weise in der Wassertaufe gegeben wird, selig werden konnten, so daß es die sogenannte Begierdtaufe wäre, durch welche ihnen diese Gnade zu Theil wurde. — [3]) Wenn es 8. Gleichn. 2, 5. heißt: „Wenn dich einer hintergeht, so werde ich ihn am Altare prüfen", so gibt dies Zeugniß für das Vorhandensein eines θυσιαστήριον zur Zeit des Hermas in der christlichen Kirche und ist da überhaupt an die eucharistische Feier zu denken. Uebrigens heißt es 10. Geb. 3, 2., daß das Gebet eines traurigen Menschen nicht gelange ἐπὶ τό θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ, wo also der Ausdruck im bildlichen Sinne gebraucht wird. 5. Gleichn. 3, 10. wird θυσία zunächst von dem Almosen gebraucht. — [4]) 4. Geb. cc. 1. 4. Die absolute Unauflöslichkeit der Ehe selbst im Falle des Ehebruches zeigt die Ehe im Lichte des Sakramentes. Zwar wird zunächst die mögliche Bekehrung des sündhaften Theiles als Grund des Nichtheirathens angegeben; aber diese Bekehrung setzt er nur gewissermaßen voraus, indem er zu derselben energisch mahnt, weshalb er auch die Wiederverehelichung nur für den Fall des Todes des einen Theiles als zuläßig erklärt. — [5]) 3. Gef. 1, 5. ist von dem Bekennen der Sünde vor dem Herrn die Rede, womit wohl das äußere Sündenbekenntniß angedeutet wird, da eine rein innerliche ἐξομολόγησις vor dem Herrn keinen rechten Sinn hätte. 1. Gef. 1, 3. heißt es überhaupt, daß Hermas seine Sünden bekannte. 4. Geb. 3, 5. ist die Rede von einer andern Vergebung nach der Taufe auf dem Wege der Buße, über welchen der Engel die Vollmacht erhalten hat. Es ist dies das

4. Bei Ignatius tritt insbesonders die Idee der kirchlichen Vermittlung in den Vordergrund. Nach ihm geht nämlich derjenige, welcher nicht innerhalb des Altares ist, des Brotes Gottes verlustig, indem, wenn schon das Gebet des Einen oder des Andern so große Kraft hat, um so viel mehr das des Bischofs und der gesammten Kirche vermag [1]); und anderseits wird derjenige, welcher einem Sektirer folgt, das Reich Gottes nicht erben [2]). In diesem Sinne wird denn auch der Gehorsam gegen den Bischof und das Presbyterium eingeschärft [3]); ohne den Bischof sollte nichts geschehen, was zur Kirche in Beziehung steht, ohne ihn ist es nicht erlaubt zu taufen oder eine

officielle Bußinstitut, das hier auf göttliche Autorität zurückgeführt wird und das Bekenntniß der Sünden eo ipso involvirt. 9. Gleichn. 23, 4.: Wenn Gott den Menschen nichts nachträgt, denen, die ihre Sünden bekennen, wie sollte der Mensch, dieses vergängliche Wesen voll Sünde, einem Menschen etwas nachtragen, als hätte er Macht ihn zu verderben oder zu erhalten? Es scheint da an die milde Verwaltung des Bußsacramentes durch die Priester zu denken zu sein, weiterhin freilich an den Geist der Versöhnung überhaupt. Uebrigens wird das Bekenntniß der Sünden eigens urgirt (ἐξομολογούμενος τὰς ἁμαρτίας). — [1]) Ad Ephes. 5, 2. Brod Gottes ist soviel als die von Gott zum Seelenheile gegebene Nahrung, in erster Linie die wahre Lehre, die Ignatius immer urgirt und wegen welcher er insbesonders die kirchliche Gemeinschaft hervorhebt, durch die dieselbe erhalten wird. In 2. Linie kann auch an die Eucharistie gedacht werden. Ganz parallel dazu ist ad Trall. 7, 2.: „Wer im Bereiche des Altares ist, der ist rein, wer außerhalb ist, der ist nicht rein, d. h. wer ohne Bischof, Presbyterium und Diakonen, ist nicht rein im Gewissen.“ Mit dem Ausdrucke „τῇ συνειδήσει“ wird die kirchliche Gemeinschaft bestimmt nicht bloß für den äußeren Bereich als nothwendig erklärt, sondern auch für den Gewissensbereich, und heißt es im gleichen Sinne schon ad Trall. 3, 1., daß es getrennt vom Bischof, Presbyterium und den Diakonen keine Kirche gebe. — [2]) Ad Phil. 3, 3. σχίζων ist der die kirchliche Gemeinschaft Aufhebende und es ist nach dem 2. Gliede des Satzes speciell jener gemeint, welcher die christologischen Dogmen nicht im Sinne der Kirche anerkennt. Aus diesem Grunde will Ignatius ad Smyrn. 5, 3. nicht einmal die Namen solcher Sektirer nennen und nach ad Smyrn. 7, 2. soll man sich von denselben ferne halten, weder geheim noch öffentlich von ihnen reden. — [3]) Nach ad Eph. 2, 2. sollten die Epheser durch Gehorsam gegen den Bischof und das Presbyterium in allen Stücken geheiligt werden; nach Ephes. 6, 1. ist der Bischof anzusehen wie der Herr selbst, der ihn gesandt hat; nach Ephes. 20, 2. ist dem Bischof und dem Presbyterium mit ungetheiltem Herzen zu gehorchen; Magn. 2. wird der Diakon Zotion gelobt, weil er dem Bischof gehorcht wie einer Gnade Gottes und dem Presbyterium als einem Gesetze Jesu Christi; Trall. 13, 2. werden die Trallenser gegrüßt als unterthan dem Bischofe wie dem Gebote (Gottes) und ebenso dem Presbyterium; nach Polyc. 6, 1. setzt Ignatius seine Seele ein für die, welche unterwürfig sind dem Bischof, den Priestern und den Diakonen. —

Agape zu feiern [1]); es sollte so eine geschlossene Einheit herrschen [2]), die Eucharistie, der Gottesdienst nur gemeinschaftlich im Anschlusse an den Bischof gehalten werden [3]).

Tritt hiemit die hierarchische Verfassung der Kirche überhaupt zu Tage, so wird diese Hierarchie kraft göttlichen Rechts als eine dreigliedrige bezeichnet, bestehend aus Bischof, Presbytern und Diakonen [4]),

---

[1]) Ad Mag. 4. 7, 1. ad Smyr. 8. 9, 1. ad Phil. 7, 2. Der Bischof erscheint als Centrum des christlichen Gemeinwesens, u. zw. in administrativer sowohl als liturgischer Beziehung, darum auch die Mahnung den Bischof um Jesu Christi willen zu lieben (Ephes. 1, 3.) und vor ihm Ehrfurcht zu haben als dem Stellvertreter Jesu Christi (ad Ephes. 6, 1.; ad Trall. 3, 1.). — [2]) Nach Ephes. 3, 2. sollen wir Hand in Hand mit Gottes Sinne gehen, indem Christus mit dem Vater, die in den fernsten Ländern aufgestellten Bischöfe mit ihm Einer Gesinnung sind; nach Ephes. 4. gehen die Epheser mit der Gesinnung des Bischofs Hand in Hand, mit dem das Presbyterium zusammenstimmt wie die Saiten zur Zither; ad Magn. 6, 2., wird der innige Anschluß an den Bischof und die Vorsteher (προκαθήμενοι) nach dem Vorbilde und der Lehre der Unversehrtheit eingeschärft; nach Phil. 3, 2. halten es jene, welche Gottes und Jesu Christi sind, mit dem Bischofe; und Phil. 7, 1. ertönt der laute Ruf: Haltet euch an den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen. — [3]) Ephes. 5, 3.: Wer sich zum gemeinschaftlichen Gottesdienste nicht einfindet, der ist bereits vom Hochmuthe besessen und hat sich selbst das Urtheil gesprochen. Ad Ephes. 13, 1.: Traget Sorge euch recht oft zur Feier der Eucharistie Gottes und zu seinem Preise zu versammeln, wodurch die Macht des Satans gebrochen wird. Eph. 20, 2.: Alle die ihr Mann für Mann in Gnade gemeinschaftlich zusammenkommet in Jes. Chr. Ein Brod brechend. Nach Magn. 4. scheinen die kein gutes Gewissen zu haben, welche nicht überzeugungstreu und regelmäßig nach Vorschrift beim Gottesdienste erscheinen. Magn. 7, 1.: Lasset euch nicht beikommen, daß euch etwas auf eigene Faust vernünftig erscheine (ἐν ἰδίᾳ i. e. extra communionem episcopi et presbyterii, in Separatversammlungen), sondern in Gemeinsamkeit (ἐπὶ τὸ αὐτὸ, d. i. zum Gemeindegottesdienst zusammenkommend); Ein Gebet, Eine Bitte u. s. f. Ad Phil. 4.: Lasset euch angelegen sein an Einer Eucharistie Theil zu nehmen; denn Eines ist das Fleisch unseres Herrn Jes. Chr. und Einer der Kelch zur Einigung mit seinem Blute, Ein Altar, wie Ein Bischof sammt dem Presbyterium und den Diakonen. Ad Smyrn. 8. wird jene Eucharistie als die gesetzmäßige bezeichnet, die unter dem Bischof stattfindet oder zu welcher er den Auftrag gibt. — [4]) Magn. 6, 1.: Der Bischof führt an Gottes Statt den Vorsitz (προκαθήμενος εἰς τύπον θεοῦ), die Presbyter nehmen die Stelle des Rathes der Apostel ein (εἰς τύπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων) und die Diakonen sind betraut mit dem Dienste (διακονία) Jes. Chr. Nach Trall. 2, 1—3. vertritt der Bischof Christus, das Presbyterium die Apostel, die Diakonen sind Diener der Geheimnisse Jes. Chr., nicht Diener für Speise und Trank, Gehilfen der Kirche Gottes; und nach Trall. 3, 1. vertreten Jes. Chr. die Diakonen und der Bischof, der auch der Typus des Vaters ist, die Presbyter sind aber der Rath Gottes und die Verbindung mit den Aposteln. Nach Phil. pr. sind der Bischof und die mit ihm vereinigten Priester und Dia-

und wird auch der römische Primat durch die Bezeichnung der römischen Kirche als der Vorsteherin des Liebesbundes und die Constatirung der Anwesenheit der Apostel Petrus und Paulus in Rom angedeutet [1]). Und es bilden demgemäß Ignatius die einzelnen Kirchen in den einzelnen Orten unter dem Kirchenregimente ein Ganzes [2]), und diese Einzelnkirchen zusammen sind ihm die katholische Kirche, deren unsichtbarer Bischof Christus ist [3]). Die kirchliche Vermittlung aber tritt außer der Einheit der Lehre und der Zurückweisung der Häresie, wovon schon früher die Rede war, insbesonders ein bei der Fürbitte [4]), die selbst für die Häretiker geschehen soll [5]), in der Eucha-

konen von Jes. Chr. als nach dessen Anordnung ernannt (ἐν γνώμῃ — διὰ γνώμης, juxta sententiam et ordinationem Jesu Christi per apostolos factam) nach seinem eigenen Willen unwiderruflich eingesetzt durch dessen h. Geist; und nach Phil. 1, 1. hat der Bischof nicht von sich selbst, auch nicht durch Menschen die Verwaltung der Gemeinde an sich gebracht, nicht aus eitlem Ehrgeiz, sondern in Liebe Gott Vaters und des Herrn Jesu Christi. Smyrn. 8, 1.: Folgt dem Bischof wie Jes. Chr. dem Vater, und dem Presbyterium, wie den Aposteln, die Diakonen ehrt als Auftrag Gottes. Polyc. 1, 2. bittet Ignatius den Polykarp bei der Gnade, mit der er bekleidet ist (Ordinationsgnade). Da erscheint denn der hierarchische Charakter bestimmt auf, und die Gewalt von Jes. Chr., von Gott selbst, unmittelbar und exclusiv, zugleich ein für alle mal; dabei der Bischof an der Spitze und unter diesem die Presbyter und Diakonen, die Presbyter als Rath an der Seite des Bischofs wie die Apostel an der Seite Christi; und der Bischof selbst der eigentliche Stellvertreter Gottes. — [1]) Hievon wurde bereits oben beim Formalprincip das Nothwendige gesagt. — [2]) Es sind dies die in den Aufschriften vorkommenden ἐκκλησίαι. Im gleichen Sinne spricht Ignatius ad Trall. 12, 1. von den bei ihm seienden Kirchen vertreten durch ihre Abgesandten, ad Trall. 13, 1. von der Kirche in Syrien, wie er sich ad Rom. 2, 2. Bischof von Syrien nennt; ad Phil. 10, 1. heißt es genauer: die Kirche, welche ist zu Antiochien in Syrien. Allgemein wird ad Smyrn. 8, 2. gesagt: Wo der Bischof ist, da sei die Gemeinde, und ad Polyc. 8, 1. faßt Ignatius überhaupt viele solche Kirchen ins Auge, denen er nicht habe schreiben können. — [3]) Ad Smyrn. 8, 2.: Wo Jes. Chr. ist, da ist die katholische Kirche gerade so, wie dort die Gemeinde, wo der Bischof ist. Im gleichen Sinne werden die mit dem Kirchenregimente verbundenen Gläubigen bezeichnet als Glieder Christi (Ephes. 4, 2., Trall. 11, 2.) und heißt es Smyrn. 1, 2., Christus habe in dem Einen Leibe seiner Kirche für alle Ewigkeit durch seine Auferstehung ein Panier aufgerichtet für seine Heiligen und Gläubigen, sowohl unter Juden als unter Heiden. — [4]) Ad Ephes. 5, 2.: Wenn schon das Gebet des Einen oder Anderen eine große Kraft hat, um wie viel mehr das des Bischofs und der gesammten Kirche. Magn. 14., Trall. 12, 3., Röm. 8, 3., Phil. 5, 1. empfiehlt sich J. dem in Gott geeinigten Gebete. Es tritt da die Idee der Gemeinschaft der Heiligen zu Tage, wie denn auch nach Phil. 10, 1. zufolge des Gebetes und der innigen Theilnahme der Philadelphenser, die sie in Chr. Jes. hegen, die Kirche wieder Frieden hat. — [5]) Ephes. 10, 1.: Für die übrigen

ristie [1]), in der Christi Fleisch und Blut wahrhaft gegenwärtig sind, sowie sie am Kreuze waren, in der Taufe [2]), in der Ehe, die unter dem Segen des Bischofs sollte geschlossen werden [3]), in der Vergebung der Sünden, die von der Rückkehr zur Gemeinschaft mit dem Bischof abhängig gemacht wird [4]).

Nach dem Gesagten leuchtet es ein, wie bei Ignatius die Aneignung des in Christo der Menschheit gegebenen Heiles wesentlich auf einem göttlichen Faktor basirt erscheint, und es erklärt sich so leicht, wie Ignatius schreibt von der Gnadengabe, welche der Herr wahrhaft gesendet [5]), von der Gnade Gottes, als der dem Bischof gehorcht wird [6]), von der Gnade Jes. Chr., in der man Vergebung findet [7]), von der

---

Menschen betet ohne Unterlaß; denn es besteht bezüglich ihrer Hoffnung auf Bekehrung, damit sie Gottes theilhaftig werden. Smyrn. 4, 1.: Nur betet für sie, ob sie sich nicht etwa bekehren, was zwar schwierig ist, aber doch in der Macht Jesu Christi steht. — [1]) Ephes. 20, 2.: Ein Brod brechend, welches ist Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegengift, auf daß wir nicht sterben sondern leben immerfort in Christo. Röm. 7, 3. verlangt J. Brod Gottes, welches ist das Fleisch Jes. Chr. und als Trank dessen Blut, welches ist unvergängliche Liebe. Phil. 4.: Eines ist das Fleisch Jesu Christi unseres Herrn, Einer der Kelch zur Einigung mit seinem Blute, Ein Altar (von diesem ist auch Magn. 7, 2. die Rede). Nach Smyrn. 7, 1. enthalten sich die Sonderlehrer der Eucharistie, weil sie nicht bekennen, die Eucharistie sei das Fleisch unseres Erlösers Jes. Chr., das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte aufgeweckt hat. Zahn (Ignatius von Antiochien S. 342 flgd.) unterscheidet zwischen dem Abendmalsgottesdienst (Eucharistie) am Abend gehalten und dem Gebetsgottesdienst (προσευχη) am Morgen gehalten. — [2]) Nach Ephes. 18, 2. hat Christus durch sein Leiden das Wasser gereinigt, d. i. für die Taufe, indem der Tod Christi dem Sacramente die Kraft gibt. Polyc. 6, 2.: Eure Taufe bleibe als Rüstung. — [3]) Polyc. 5, 2.: Für Bräutigam und Braut geziemt es sich mit Gutheißung des Bischofs ihre Verbindung zu schließen, damit die Ehe nach dem Sinne Gottes sei und nicht nach dem sinnlichen Begehren, sowie denn im Vorausgehenden die Liebe nach Analogie der Liebe Christi zu seiner Kirche nach Paulus (Ephes. 5.) eingeschärft wird. — [4]) Phil. 3, 2.: Alle, welche auf dem Wege der Bekehrung zur Einheit der Kirche zurückkommen, werden Gottes sein. Phil. 8, 1.: Der Herr verzeiht allen Reuigen, wenn sie zur Einheit mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Bischof zurückkehren. — [5]) Ephes. 17, 2.: Es wird so Christi Leiden und Sterben als die Quelle des Heiles bezeichnet. Nach Ephes. 1, 3. hat Gott den Ephesiern die Gnade erwiesen (ὁ χαρισάμενος) einen solchen Bischof zu besitzen. Der Ausdruck χάρισμα erscheint auch Smyrn. pr., insofern die Smyrnäer von Gott huldvoll in jeder Gnadengabe bedacht sind, und nach Polyc. 2, 2. soll Polykarp an jedem χάρισμα Ueberfluß haben. — [6]) Magn. 2. Die Einsetzung des Kirchenamtes, das die Heilsgüter vermitteln soll, bekundet die χάρις ϑεοῦ. Magn. proëm. heißen die Magnesier gesegnet in der Gnade Gott des Vaters. — [7]) Phil. 11, 1. Ebenso heißt es Phil. 8, 1., Ignatius vertraue zur Gnade Christi, der jede Fessel von den Philadelphiern lösen werde.

Gnade, in der den Smyrnäern Alles im Ueberfluß zu Theil werden soll [1]), von der Gnade Gottes, der er im Vollmaße theilhaftig sein will und die allseitig vergolten wird [2]). In gleicher Weise werden die Christen als die Auserwählten und Vorherbestimmten bezeichnet [3]). Und der Rechtfertigungszustand wird in seiner Uebernatürlichkeit gefaßt, wenn die Christen als Gottesträger, Tempelträger, Christusträger, Träger des Heiligen [4]), als Tempel des Herrn [5]), als Gottes theilhaftig [6]), als Christum in sich tragend bezeichnet werden [7]) und die Rede ist von dem Gepräge Gott des Vaters in Liebe [8]), von der Neuschöpfung in Glauben und Liebe [9]).

Anderseits wird aber von Ignatius auch der andere Faktor im Heilsprocesse, der menschliche, anerkannt. Er urgirt ja die guten Werke [10]), verlangt Ausdauer bis ans Ende [11]), empfiehlt das Leiden [12]), stellt Reue und Bekehrung als Bedingung der Vergebung dar [13]) und macht insbesonders die Liebe geltend [14]); ja so specifisch ist ihm die

---

[1]) Smyrn. 9, 2. In gleicher Weise wird die römische Kirche begrüßt als πεπληρωμένοι χάριτος θεοῦ. — [2]) Smyrn. 11, 1., 12, 1. Nicht aus Selbstbestimmung (οὐκ ἐκ συνειδότος), sondern aus Gnade Gottes wurde ich gewürdigt. Hiemit ist der göttliche Factor besonders scharf hervorgehoben. — [3]) Ephes. pr. die von Ewigkeit vorausbestimmte Kirche. Trall pr. die auserwählte Kirche. — [4]) Ephes. 9, 2. — [5]) Ephes. 15, 3.: Wir wollen alles thun, als wohnte Christus in uns, damit wir seine Tempel seien und er selbst in uns sei, unser Gott, wie es auch thatsächlich ist und es sich zeigen wird vor unserem Angesichte. — [6]) Ephes. 10, 1.: θεοῦ τυγχάνειν. — [7]) Magn. 12.: Ihr habt J. Chr. in euch. — [8]) Magn. 5, 2. Die Ungläubigen tragen das Gepräge der Welt, die Gläubigen in Liebe das Gepräge des Vaters durch Jes Chr., d. i. die göttliche Kindschaft. — [9]) Nach Trall. 8, 1. sollen sich die Trallenser neuschaffen durch den Glauben an die Heilsdogmen und die auf denselben basirte Liebe. — [10]) So namentlich Polyc. 6, 2., wornach unsere Hinterlage unsere Werke sind, auf daß wir den gebührenden Lohn empfangen. Darauf zielen die wiederholt urgirten Gebote und Verordnungen Christi und der Apostel hin, wie Ephes. 9, 2., Magn. 13, 1., Trall. 7, 1. — [11]) Nach Ephes. 14, 2. handelt es sich nicht um ein augenblickliches Bekenntniß, sondern auf die Glaubensbeständigkeit kommt es an, wenn einer bewährt erfunden werden will bis ans Ende. Röm. 10, 3. ruft J. den Römern Lebewohl zu bis ans Ende in Standhaftigkeit für Jes. Chr. Polyc. 6, 2. wird die Ausdauer als die Gesammtrüstung bezeichnet. — [12]) Nach Magn. 5, 2. sollen wir freiwillig das Sterben wählen auf das Leiden Christi hin. Trall. 1, 1. lobt J. die im Leiden unbeugsame Gesinnung der Trallenser; nach Röm. 6, 3. will er Nachfolger des Leidens seines Gottes sein, Smyrn. 9, 2.: Vergelte euch Gott, wegen dessen ihr alles leidet und zu dem ihr darum gelangt. — [13]) So namentlich Ephes. 10, 1., Phil. 8, 1. — [14]) Nach Ephes. 1, 1. besitzen die Epheser den in Gott vielgeliebten Namen mit natürlichem Rechte vermöge Glauben und Liebe in Jes. Chr.; nach Magn. 5, 2.

Liebe der Christen, daß sie geradezu den Christen, die christliche Gemeinde und die ganze christliche Kirche ausdrückt [1]), und daß gerade darum der Christ nicht mehr auf dem alttestamentlichen Gesetzesstandpunkte steht [2]).

5. Polykarp bezeugt wie Ignatius die hierarchische Verfassung der Kirche, wornach an der Spitze der Einzelkirchen der Bischof steht, dem die Presbyter und Diakonen untergeordnet sind, welche letztere bestimmt auf die Anordnung Gottes zurückgeführt werden [3]).

---

haben die Gläubigen in Liebe das Gepräge des Vaters; Magn. 13, 1. wünscht J. gesegneten Fortgang in Glauben und Liebe; nach Phil. 9, 2. muß man in Liebe glauben; Smyrn. pr. werden die Smyrnäer als erfüllt mit Glauben und Liebe bezeichnet; nach Smyrn. 6, 1. gelten alles Glaube und Liebe; nach Polyc. 6, 2. ist der Glaube der Helm und die Liebe der Speer. Und nach Ephes. 9, 1. ist die Liebe der zu Gott führende Weg, nach Ephes. 14, 1. das Ende des Lebens. — [1]) Nach Trall. 6, 1. bittet nicht J. sondern die Liebe zu Jes. Chr.; Trall. 13, 1.: Es grüßt euch die Liebe der Smyrnäer und Epheser. Smyrn. 12, 1.: Es grüßt die Liebe der Brüder in Troas; nach Rom. pr. ist die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes. — [2]) Nach Magn. 8, 1. gilt es nicht nach judaistischen Gesetzen zu leben als einer, der die Gnade nicht empfangen hat, indem nach Magn. 10, 3. das Judenthum den Glauben an das Christenthum angenommen hat, nicht vice versa; nach Phil. 6, 1. ist es besser von einem Beschnittenen Christenthum zu hören als von einem Unbeschnittenen Judenthum. Nach Phil. 9, 2. war wohl das alte Testament gut und bereitete auf Christus vor, das neue aber ist besser und enthält die Erfüllung. Dieselbe Anschauung von der Beziehung des alten zum neuen Testamente erscheint auf Magn. 8. 9., Phil. 5. Die jüdischen Satzungen als solche gelten J. nicht mehr, da sie in Christo ihre Erfüllung gefunden haben, und muß demnach der Christ nach dem Gesetze Jes. Chr. leben. Die Idee der Vollkommenheit, welche das Christenthum beherrscht, erscheint auch ausgedrückt, wenn es Polyc. 7, 3. heißt, der Christ besitze nicht ein unumschränktes Recht über sich selbst, sondern er habe seine Zeit für Gott. — [3]) Im Eingange heißt es: Polykarp und die mit ihm vereinigten Presbyter (οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι). Polykarp erscheint da offen als Bischof auf, dem die Presbyter untergeordnet sind, wie ihn das Rundschreiben c. 16. bezeichnet als ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. Polykarp aber und sein Presbyterium richten eben als die legitime Vertretung ihrer Kirche das Schreiben an die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Φιλίπποις, d. i. an die Kirchengemeinde von Philippi, die wir wohl ebenso organisirt zu denken haben als die Kirche von Smyrna, der Polykarp vorsteht. Presbyter (c. 6.) und Diakonen (c. 5.) werden auch ausdrücklich erwähnt, jedoch kein Bischof. Vielleicht war damals kein Bischof zu Philippi oder Polykarp wollte diesem als ihm Gleichgestellten keine eigenen Ermahnungen geben. Jedenfalls kann mit Zahn (Ignatius v. A. S. 298.) aus dem, was von den Presbytern gesagt wird, und aus dem Schweigen über den dortigen Bischof nicht gefolgert werden, daß zu Philippi überhaupt noch gar kein Bischof an der Spitze der Kirchengemeinde gestanden habe

An die Vermittlung dieser Hierarchie knüpft aber auch Polykarp den Besitz der Heilsgüter, wie aus den den Diakonen und Presbytern ertheilten Aufträgen zur Genüge hervorgeht [1]). Uebrigens bezeichnet Polykarp diese Heilsgüter, die ihm, wie schon gezeigt wurde, auf Christi Verdienst beruhen, als Gnade und Friede [2]), die Gläubigen

---

wie dies zur Zeit des Paulus nach Phil. 1, 1. der Fall gewesen sein wird. Sodann werden c. 5. v. 2. die Diakonen als διάκονοι θεοῦ καὶ I. Χρ. καὶ οὐκ ἀνθρώπων bezeichnet, und wenn es von den Presbytern c. 11. v. 1. heißt: der ihnen gegebene Posten, so ist denselben dieser Posten wie bei den Diakonen gewiß auch von Gott und Christus und nicht von Menschen verliehen, wie aus der Aufgabe hervorgeht, welche nach cc. 6. 11. die Presbyter haben; auch soll man nach c. 5. v. 3. den Priestern und Diakonen unterthan sein, wie Gott und Christo, und c. 10. v. 2. wird allgemein ermahnt sich gegenseitig in der entsprechenden Unterordnung zu erhalten. Endlich deutet der auch dem Klemens geläufige Ausdruck παροικοῦσα auf die eigentliche Bestimmung der Christen, deren Heimat der Himmel ist. Von den Einzelkirchen erscheint auch c. 11. v. 3. der Ausdruck ἐκκλησία gebraucht; die Summe der Einzelkirchen ist die ἡ κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικὴ ἐκκλησία, deren Hirt Christus ist (Rundschr. cc. 8. 19.). — [1]) Die Diakonen sollen als Diener Gottes und Christi und nicht der Menschen tadellos in den Augen der Gerechtigkeit Gottes wandeln (c. 5. v. 2.). Die Presbyter sollen nach c. 6. (wozu ad Polyc. 1—6. parallel ist, so daß gewiß die Presbyter intendirt sind, vgl. Zahn, Ign. v. Ant. S. 297.) unter Andern das Verirrte zurückführen, nicht strenge sein im Verurtheilen, bedenkend, daß wir alle Sünder sind; wenn wir den Herrn bitten, daß er uns vergebe, müssen auch wir vergeben. Es liegt da die Mahnung einer milden Behandlung der Sünder im Bußsacrament vor. Hieher gehört sodann auch c. 11. v. 4. die Mahnung, sie sollten abgesehen von der vom Herrn zu verleihenden wahren Buße in diesem Punkte vernünftig sein, die Sünder nicht als Feinde zu betrachten, sie vielmehr als leidende und irrende Glieder zurückzurufen und so den gesammten Körper, die ganze Gemeinde zu retten, durch welches Verfahren sie sich selbst erheben werden. Es bezieht sich nämlich c. 11. offenbar auf die Presbyter, indem Polykarp es bedauert, daß Valens seine Stellung als Presbyter verkannt habe, und auch v. 2. gefragt wird, wie der, welcher sich selbst nicht beherrschen könne, andere dazu anhalten sollte. Uebrigens ist im weiteren Sinne die ganze christliche Gemeinde bei der rechten Behandlung des Sünders interessirt, der ja auch die ganze Gemeinde geärgert und deren Zorn herausgefordert hat, und scheint darauf die Mahnung c. 12. v. 1. zu zielen, nicht zu zürnen, obwohl auch da in erster Linie die Presbyter aus c. 11. gemeint sein können, jedoch nach dem Contexte nicht ausschließlich, da sie v. 2. zu den „Heiligen" gerechnet werden. Weiters bezieht sich die c. 12. v. 3. empfohlene allgemeine Fürbitte wohl in erster Linie auf die Priester und sofort aber auch auf die ganze Gemeinde, und tritt da überhaupt die christliche Idee der Heilsvermittlung zu Tage, wie nach 10, 1. die Christen für einander die Gnade Gottes (mansuetudinem Dei) erwarten sollen. Endlich nach Rundschr. 5, 8. hat Polykarp so eine allgemeine Fürbitte für die ganze Welt eingelegt. — [2]) Proëm. ἔλεος καὶ εἰρήνη. Es bezieht sich dies auf die durch Christus bewirkte Vergebung der Sünden, die Gott barmherzig gemacht und uns den Frieden

heißen Heilige und Auserwählte, die ihm aus Gnade erlöst sind, nicht auf Grund von Werken, sondern nach Gottes Willen durch Jesus Christus [1]). Damit legt er seinen supernaturalistischen Standpunkt an den Tag, den er ebensowenig wie Ignatius verläugnet, so er wiederholt die Uebung guter Werke, die Beobachtung der verschiedenen Pflichten einschärft [2]), wenn er außer dem Glauben, dieser Grundbedingung des Heils, die Hoffnung namhaft macht und die Liebe [3]). Uebrigens wird hiebei das göttliche Princip, die Gnade als nothwendig vorausgesetzt [4]).

---

mit Gott gebracht hat. Uebrigens involvirt die Versöhnung mit Gott eine innere Umwandlung, indem ein neues Leben in uns begründet wird (c. 8. v. 1.) und wir uns in Glauben und Liebe und in allen guten Werken zu bethätigen haben, in welchem Sinne Christus das Unterpfand unserer Gerechtigkeit ist. Von der δικαιοσύνη heißt es auch c. 3. v. 3., daß wer in Glaube, Hoffnung und Liebe wandle, das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt habe, und sie ist also die auf der Gnade Christi beruhende rechte innere Gesinnung, die sich auch entsprechend äußerlich zu bethätigen hat; in diesem Sinne ist auch die Rede c. 3. v. 1. von δικαιοσύνη, über die Polycarp schreibt, c. 4. v. 1. von ὅπλα τῆς δικαιοσύνης, c. 5. v. 2. von διάκονοι ἀμέμπτοι κατενώπιον αὐτοῦ τῆς δικαιοσύνης, c. 9. v. 1. von dem λόγος τῆς δικαιοσύνης und c. 9. v. 2. von πίστις καὶ δικαιοσύνη, wornach die Gerechtigkeit auf dem Glauben gründet und sie insbesonders die rechte Gottesliebe involvirt, die zum Martyrium, zur Nachahmung des Leidens Christi drängt. — [1]) c. 1. werden die Gläubigen, die von Gott und dem Herrn wahrhaft Auserwählten genannt, u. zw. gilt dies insbesonders von den Martyrern; diese Auserwählung wird aber im Princip auf den Willen Gottes und das Verdienst Christi basirt, so daß dieselbe keineswegs durch die Werke des Menschen selbst herbeigeführt wird und sie darum wesentlich χάρις ist. c. 11. v. 2. heißt es mit 1. Cor. 6, 2., daß οἱ ἅγιοι die Welt richten werden, und c. 12. v. 3. wird das Gebet für die Heiligen eingeschärft. Es sind dies die Gläubigen, denen sofort die Ungläubigen gegenübergestellt werden, und an erster Stelle speciell jene Gläubigen, die zur Seligkeit gelangen. In dem Rundschr. c. 14. wird in diesem Sinne der Ausdruck gebraucht: πᾶν τὸ γένος τῶν δικαίων οἱ ζῶσιν ἐνώπιόν σου (θεοῦ). — [2]) Es wurde dies bereits hervorgehoben, theils wird noch mehr hievon unten bei Darlegung der Sittenlehre des Polycarp die Rede sein. — [3]) Wird c. 9. v. 2. der Glaube als die Grundlage der Gerechtigkeit (πίστις καὶ δικαιοσύνη) erklärt, so ist nach c. 3. v. 3. der Glaube die Mutter von uns allen, insofern sich nämlich auf ihn das neue Leben gründet, welchem Glauben die Hoffnung folgt und welche beide die Liebe zu Gott, Christus und den Nächsten anführt, insofern nämlich der diese drei Tugenden Besitzende das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt hat, und der die Liebe Habende von der Sünde fern ist. Nach c. 9. v. 2. haben die Heiligen in Glauben und Gerechtigkeit ihre Vollendung gefunden und c. 10. v. 1. wird insbesonders die Standhaftigkeit im Glauben sowie die Liebe hervorgehoben. — [4]) Nach c. 7. v. 2. soll man nüchtern und anhaltend im Fasten zum allsehenden Gott mit Bitten flehen, er möge uns nicht

6. Der Verfasser des Briefes an Diognet schildert das Leben der Christen in einer Weise, daß wir dabei nothwendig einen göttlichen Faktor, die Gnade, voraussetzen müssen [1]). Dahin zielt es auch ab, wenn es heißt, die Christen seien nicht von dieser Welt, sie erwarten, im Vergänglichen sich jetzt aufhaltend, die Unvergänglichkeit im Himmel, in welche Stellung sie Gott gesetzt, die sie nicht überschreiten dürfen [2]). Auch wird die Erklärung dieser Erscheinung ausdrücklich in der Macht Gottes gefunden [3]), wie denn auch für das rechte Verständniß der christlichen Religion die göttliche Erleuchtung als nothwendig erklärt wird [4]). Und in diesem Sinne wird der durch die Rechtfertigung herbeigeführte Zustand als ein übernatürlicher bezeichnet, als Zustand einer inneren Heiligkeit, indem die Rede ist von einem neuen Menschen [5]), von dem im Herzen von Heiligen geborenen Sohne Gottes [6]), von der in den Heiligen entfalteten Gnade [7]),

---

Versuchung führen, weil der Herr sagt: Der Geist ist zwar willig aber das Fleisch ist schwach. Im Rundschr. c. 2. wird die Standhaftigkeit der Martyrer darauf zurückgeführt, daß der Herr bei ihnen stand und mit ihnen vereint war. — [1]) c. 5. v. 10.: Sie thun mehr, als das Gesetz, die strenge Pflicht verlangt; c. 5. v. 11.: Sie lieben die, welche sie verfolgen; c. 5. v. 12 : Der Tod macht sie lebendig und c. 5. v. 13.: In ihrer Armuth machen sie Viele reich und trotz ihres Mangels haben sie an allem Ueberfluß. c. 5. v. 14.: Bei aller Verachtung werden Sie verherrlicht, sie werden verlästert und doch als gerecht erkannt. c. 5. v. 15.: Sie werden gekränkt und segnen, verhöhnt und ehren. c. 5. v. 16. Als Uebelthäter bestraft, thun sie Gutes, mit dem Tode bestraft, freuen sie sich, als gäbe man ihnen das Leben. c. 5. v. 17.: Die Hasser (Juden und Heiden) können keinen Grund für ihren Haß angeben. c. 6. v. 6. Die Christen lieben ihre Hasser. Ohne übernatürliche Gnade ist dies alles nicht möglich. — [2]) c. 6. v. 3.—7. 10. Ebenso wird c. 5. v. 9. gesagt: Sie wandeln im Himmel, und im gleichen Sinne heißt es c. 10. v. 7.: Da wirst du wahrhaft im Himmel zu wandeln verstehen. — [3]) c. 7. v. 9.: Ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμις ἐστι θεοῦ. So sind wir nach c. 9. v. 1. nur durch Gottes Macht vermögend in das Reich Gottes einzugehen. — [4]) c. 11. v. 5. Es entspricht dies ganz dem übernatürlichen Ursprunge der christlichen Religion, welcher cc. 4. 7. 8. hervorgehoben wird. — [5]) c. 2. v. 1. ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος. Es sollte also der ursprüngliche Stand hergestellt werden, der eben ein übernatürlicher war. Dazu ist parallel Ephes. 4, 21. 2. Cor. 5, 17. — [6]) c. 11. v. 4. Dazu ist parallel c. 7. v. 2.: Das unbegreifliche heilige Wort hat Gott im Innern der Menschen aufgerichtet und es in ihren Herzen befestigt. Insbesonders die erste Stelle deutet klar die göttliche Kindschaft an, welche sich die Gläubigen durch Christi Gnade aneignen. — [7]) Dieser Ausdruck in c. 11. v. 5. kann nur von einer habituellen Gnade der Gerechtfertigten verstanden werden. Uebrigens bezieht sich auf das übernatürliche Moment schon das Wort ἅγιος von dem Gläubigen gebraucht, das außer der gegenwärtigen Stelle auch c. 11. v. 4. und c. 12. v. 9. vorkommt.

indem die Gott gehörig Liebenden ein Paradies von Wonne werden und aus sich treiben einen blühenden, fruchtbeladenen Baum, geschmückt mit allerlei Früchten des übernatürlichen Glaubens und Lebens [1]).

Dem Verfasser des Briefes an Diognet ist also das in Christo gegebene Heil wesentlich Gnade, und wenn er sofort von der Gnade der Kirche spricht, die durch den Einfluß Christi jubelt, so ist damit auch angedeutet, daß durch die fort und fort unter dem Einflusse Christi stehende Kirche die Gnade vermittelt werde [2]). Ist aber damit der göttliche Faktor des Heilsprocesses in der entsprechenden Weise gewahrt, so wird auch der andere Faktor, der menschliche, nicht verkannt, wie schon die thatsächliche Schilderung des Lebens der Christen erkennen läßt, und auch daraus erhellt, daß das Christenthum auf freie Ueberzeugung und das freie Wollen des Menschen basirt wird [3]), daß Gottes- und Nächstenliebe, überhaupt die guten Werke urgirt werden [4]).

---

[1]) c. 12. v. 1. Es ist auf den Zustand der Stammeltern im Paradiese Bezug genommen, der durchaus übernatürlich war. In diesem Sinne heißt es c. 12. v. 8.: Eva wurde nicht geschwächt, sondern gläubig als Jungfrau festgehalten, d. i. der in wahrer Liebe thätige Glaube halte die Taufgnade rein von allen Sündenmakeln. — [2]) c. 11. v. 6. Nach c. 11. v. 5. (πλουτίζεται ἐκκλησία) wird die Kirche zuerst des Gnadenschatzes theilhaftig, um ihn sodann mitzutheilen. Hieher gehört auch das ϑαυμαστὴ καὶ ὁμολογουμένως παράδοξος ἡ κατάστασις τῆς ἑαυτῶν πολιτείας, in c. 5. v. 4., wo von der kirchlichen Organisation die Rede ist, welche ein hohes Gepräge zur Schau trägt, die eben auf die Heilsvermittlung abzielt. Im Uebrigen verweisen wir auf das oben über das Formalprincip Gesagte. — [3]) Nach c. 7. v. 4. hat Gott seinen Sohn gesendet um zu überzeugen und nicht um zu zwingen, da bei Gott kein Zwang ist. Nach c. 10. v. 4. ist die Befolgung der Gebote Gottes von dem Willen des Menschen abhängig gemacht. — [4]) Nach c. 10. v. 2. wird das Himmelreich denen verheißen, welche Gott lieben, und überhaupt wird cc. 10. 12. die rechte Bethätigung des Menschen urgirt, die als solche allerdings auf der übernatürlichen Erkenntniß, auf dem Glauben beruht. Damit steht keineswegs im Widerspruche, daß cc. 3. 4. die alttestamentlichen Satzungen zurückgewiesen werden; denn dies geschieht vom neutestamentlichen Standpunkte ler Freiheit und Liebe, und insofern ihnen ein unrichtiger Gottesbegriff zu Grunde biegt und sie mit menschlichen Zusätzen umgeben sind.

§. 23.

Die Eschatologie.

Die Eschatologie bezieht sich auf den Abschluß der ganzen Heilsökonomie, in welchem die Erlösung vollends zu Ende geführt wird, aber auch denjenigen, die sich im Heilsprocesse nicht als rechten Faktor bewährten, das entsprechende Schicksal zugewiesen wird. In dieser Hinsicht liegt denn in den Schriften der apostolischen Väter das Folgende vor:

1. Barnabas denkt sich den Abschluß der gegenwärtigen irdischen Weltperiode durch eine große Trübsal eingeleitet und er glaubt diese bösen Tage des Antichrists, in denen Alles sammt dem Bösen zu Grunde gehen soll, bereits in der Nähe [1]), u. zw. soll in 6000 Jahren Alles zu Ende sein [2]). Darauf wird die allgemeine Auferstehung von den Todten folgen, die in der Auferstehung Christi ihre Vorläuferin und ihren Grund hat [3]) und zur entsprechenden Wiedervergeltung nothwendig ist [4]). Diese Wiedervergeltung aber wird durch das Gericht herbeigeführt, in dem der Herr ohne Ansehen der Person die Welt richten und jeder nach seinen Thaten empfangen wird [5]), und wofür Christus durch sein Leiden den Beweis geliefert, daß er

---

[1]) c. 4. v. 3. spricht Barnabas die Ansicht aus, daß diese irdische Weltperiode ὁ νῦν καιρός, mit der die künftige, ὁ μέλλων καιρός (v. 1.) beginnen wird, mit einem Aergernisse, einer Befehdung Christi und seiner Wahrheit abschließen werde, und er hält diesen Zeitpunkt schon für nahe. c. 21. v. 3. spricht er aber aus, daß der Tag nahe sei, an dem Alles sammt dem Bösen zu Grunde gehen werde, d. i. der irdische Weltabschluß. — [2]) B. schließt dies c. 15. v. 4. aus dem Umstande, daß die Welt in 6 Tagen erschaffen wurde, weshalb sie, da vor Gott nach Ps. 90, 4. ein Tag gleich tausend Jahren ist, in 6000 Jahren ihr Ende haben werde. — [3]) c. 5. v. 7. 6. Da mit der ἀνάστασις die κρίσις (v. 7.) verbunden wird, ist da gewiß an die allgemeine Auferstehung der Todten zu denken. Damit er nun diese zuerst an sich selbst zeige, ist er Mensch geworden und hat er gelitten (v. 6.). — [4]) c. 21. v. 1. Weil die Guten und Bösen nach Gebühr belohnt und bestraft werden sollen, gibt es nach B. eine Auferstehung, worauf er nochmals sagt, daß es darum eine Wiedervergeltung gebe. — [5]) c. 4. v. 12. heißt es: ὁ κύριος ἀπροσωπολήμπτως κρίνει τὸν κόσμον, wofür weiter der Grund darin gefunden wird, daß jeder nach seinen Werken erhalten werde; vor dem Guten wird die Gerechtigkeit einhergehen; vor dem Bösen werde der Lohn von dessen Schlechtigkeit sein. —

nämlich, nachdem er die Auferstehung vollbracht, Richter sein werde [1]); das der Sohn Gottes über Todte wie Lebendige anstellen wird, indem man ihn eines Tages zur Erinnerung an sein Leiden, das durch das Opfer des Bockes am Versöhnungstage vorgebildet ist, mit einem scharlachrothen Talare angethan kommen sehen wird [2]); in welchem Gerichte die Gottlosen nicht bestehen werden im Rathe der Gerechten [3]), an dessen Tag wir Tag und Nacht denken sollen [4]). Wird nun dieses Gericht allen das verdiente Schicksal zuweisen, so denkt sich B. das Heil der Gerechten zunächst in dem tausendjährigen Reiche, wo der rechte Sabbat sein, es kein Unrecht geben, Alles neu hergestellt sein wird [5]), und der Mensch die vollkommene Herrschaft über die Welt haben wird [6]). Uebrigens wird das Endschicksal der Guten bezeichnet als Reich Christi [7]), als Lohn [8]), unvergängliche Güter [9]) und das End-

---

[1]) c. 5. v. 7. wird Christus speciell als Richter bezeichnet und dies mit seiner Sendung als des Erlösers der Menschheit in Verbindung gebracht, der eben darüber Rechenschaft verlangt, wie man sich seine Erlösung zu Nutzen gemacht hat. — [2]) c. 7. Barnabas erschließt diese Umstände aus gewissen Gebräuchen beim Bocke des großen Versöhnungstages, daß man nämlich den verfluchten Bock bekränzt, der dem andern geopferten ganz gleich ist (bekränzt wurde mit scharlachrother Wolle, die sodann auf einen Brombeerstrauch gelegt wird v. 8.). v. 2. wird das Gericht dem Sohne Gottes als dem Herrn zugeschrieben u. zw. über die Lebendigen und die Todten wie Act. 10, 42., 1 Petr. 4, 5., 2. Tim. 4, 1. Die Lebendigen und die Todten versteht B. bestimmt von den Guten und Bösen, in welcher Weise nach 4, 12. 21, 3. B. factisch das Gericht angestellt werden läßt. Da er überdies eine allgemeine Auferstehung lehrt, so wird auch der factische Tod Aller vorausgesetzt, wie er ja auch von dem aus der Sünde stammenden Tode ganz allgemein spricht und trotz der in Christi Erlösung geschehenen Befreiung vom Tod die Menschen noch immer factisch sterben. — [3]) c. 11. v. 7. Barnabas sagt dies mit einem Citat aus ps. 1. Die Sünder werden ihm von den Gerechten getrennt und ausgeschlossen. — [4]) c. 19. v. 10. — [5]) c. 15. Nach Abschluß der 6000jährigen Weltperiode wird nach B. als der 7. Tag, der auf die 6 Schöpfungstage folgt, das 1000jährige Reich auftreten, wo die wahre Sabbatheiligung wird statthaben. Damit wird die ganze diesseitige Weltperiode abschließen und alsdann mit dem 8. Tage die jenseitige Periode beginnen (v. 8.), die durch den Sonntag vorgebildet ist (v. 9.), d. i. der volle Besitz und Genuß Gottes. B. scheint demnach einem Chiliasmus zu huldigen, der sich von den chiliastischen Vorstellungen der Gnostiker durch Reinheit und Nüchternheit vortheilhaft auszeichnet. — [6]) c. 6. v. 17. 18. Nach der Berufung auf die Schöpfung des Menschen im Sinne der Genesis ist also hier die volle Wiederherstellung des Urstandes, die Vollendung der Erlösung, wo das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zur Natur wiederkehren, der Fluch von der Natur genommen sein wird. — [7]) c. 4. v. 13. ist es das Reich des Herrn, aus welchem der böse Fürst, der Teufel den Menschen ausschließen will;

schicksal der Bösen als Tod [1]), als Verderben [2]), als ewiger Tod verbunden mit Strafe [3]).

2. Klemens stellt die Zeit der zweiten Erscheinung Christi als plötzlich und nahe hin [4]), so jedoch, daß wir den Tag der Erscheinung nicht kennen [5]). Mit diesem Erscheinen wird die allgemeine Auferstehung der Todten verbunden sein [6]), wo wir mit unserem Fleische auferstehen werden [7]). Sodann wird Christus auftreten als Richter der Lebendigen und Todten [8]), wo dieses unser Fleisch gerichtet werden

---

c. 7. v. 11. das Reich Jesu, an dem man durch Leiden Antheil gewinne; c. 8. v. 5. das Reich Jesu, das auf dem Erlösungstode beruht; c. 21. v. 1. das Reich Gottes, in dem die Gerechten verherrlicht werden. — [8]) c. 11. v. 8.: Die in der Hoffnung auf das Kreuz Getauften werden seiner Zeit den Lohn empfangen. c. 19. v. 11. Gott ist der gute Auszahler des Lohnes (also ein erhabener und reichlicher Lohn); c. 21. v 3.: der Lohn des Herrn ist nahe. — [9]) c. 19. v. 8. Das ἄφθαρτον bezieht sich zunächst auf die Gnadengüter, an denen alle Christen Antheil haben schon hier auf Erden, aber weiterhin auch auf die Seligkeit, zu der diese Gnadengüter führen, und so ist es wahrhaft ἄφθαρτον. — [1]) c. 10. v. 5. werden die bis ans Ende Gottlosen als dem Tode zugesprochen bezeichnet. — [2]) c. 11. v. 7. wird mit Ps. 1. der Sündenpfad als ins Verderben führend bezeichnet (ἀπολεῖται); c. 21. v. 13.: Der Böse stürzt sammt seinem Werke ins Verderben (συναπολεῖται). — [3]) Nach c. 20. v. 1. ist der Weg der Finsterniß ein Weg θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας (also die Ewigkeit und der positive Charakter der Höllenstrafen). — [4]) c. 23. v. 5.: ταχὺ καὶ ἐξαίφνης τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ, und bestätigt dieses Klemens aus der Schrift mit Jsaias 13, 22., Hab. 2, 3., Mal. 3, 1., welche Stellen zunächst die erste Ankunft Christi im Auge haben. — [5]) 2. Clem. 12, 1. οὐκ οἴδαμεν τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ. Das θεοῦ will kaum speciell den Vater bezeichnen, sondern ist hier überhaupt von Gott gebraucht und kann sogar Christum als Gott andeuten wollen, da sonst die ἐπιφάνεια von Christus gilt, wie 1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 1, 20., 4, 1., Tit. 2, 13. Die nach Angabe eines Apokryphums v. 2. flgd. gegebene nähere Bezeichnung dieses Zeitpunktes ist so unbestimmt und unklar, daß das Dunkel nicht gehoben erscheint. Es scheint nur im Allgemeinen gesagt sein zu wollen, daß da die rechte Vollendung besonders der inneren Gesinnung, die Verklärung des Jrdischen und des Natürlichen eintreten werde. — [6]) c. 24. entnimmt Klemens der Natur Beweise für die künftige Auferstehung. c. 25. führt er als Beweis den fabelhaften Phönix vor und c. 26. werden Schriftzeugnisse aufgebracht. — [7]) 2. Clem. 9, 5. heißt es, wir werden in diesem Fleische unseren Lohn empfangen, und er begründet dies v. 2. damit, daß wir ὄντες ἐν ταύτῃ σαρκὶ erlöst worden sind und aufgeblickt haben (die Heiligung erhalten haben nach 1, 4.). — [8]) 2. Clem. 1, 1. Wir müssen von Christus denken ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν, wie Barnabas 7, 2. die Auferstehung der Guten und Bösen. Auch Klemens denkt ja an eine allgemeine Auferstehung und ist ja 2. Clem. 8, 3. von dem Hinscheiden aus dieser Welt ganz allgemein und schlechthin die Rede, so daß der Tod Niemandem erspart ist. Auch 2. Clem. 16, 3. ist die Rede von dem Tage des

wird um Theil zu haben am Endschicksale [1]), und werden die Verführer ein doppeltes Gericht erfahren [2]). Mit Abschluß des irdischen Lebens tritt aber die Stabilität ein [3]) und werden die Guten für immer einem Schicksale anheimfallen, das als gebührender Ort der Glorie, Ruhm des Glaubens, heiliger Ort [4]), ruhmvoller Ehrenkranz [5]), als unermeßlicher Lohn, den niemand erfassen kann [6]), als Platz der am Tage der Heimsuchung des Reiches Christi herrlich erscheinenden Frommen [7]), als große und wunderbare Verheißung Christi und Ruhm

---

Gerichtes, der erscheint wie ein brennender Ofen, so daß gewisse Theile des Himmels und die ganze Erde wie Blei im Feuer schmelzen werden, und wo die geheimen und offenkundigen Werke der Menschen werden offenbar werden. — [1]) 2. Clem. 9, 1. Klemens hat wohl 1. Cor. 15, 12. im Auge, wo gleichfalls solche berücksichtigt werden, welche die ἀνάστασις νεκρῶν leugnen; sodann die Worte Pauli 2. Cor. 5, 10.: Τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωϑῆναι δεῖ ἔμπροσϑεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαϑὸν εἴτε κακόν. — [2]) 2. Clem. 10, 5.: δισσὴν ἕξουσι κρίσιν, αὐτοί τε καὶ οἱ ἀκούοντες αὐτὸν, also für sich und für die von ihnen Verführten müssen sie Rechenschaft ablegen. — [3]) 2. Clem. 8, 3. wird dies dadurch ausgedrückt, wenn zur Buße ermahnt wird, weil nach dem Hinscheiden zu einer solchen nicht mehr Zeit sein kann; und 2. Clem. 9, 7. heißt es, wir sollen uns der ärztlichen Behandlung Gottes anvertrauen, solange wir Zeit zur Heiligung haben; also nach dem irdischen Abschlusse gibt es keine solche Zeit mehr. — [4]) c. 5. v. 4. ὁ ὀφειλόμενος τόπος τῆς δόξης, an welcher Petrus durch sein Martyrium gelangt, v. 6. τό γενναῖον τὴς πίστεως κλέος, das Paulus erlangt; v. 7. ὁ ἅγιος τόπος, zu dem Paulus gelangte. — [5]) c. 6. v. 2. Es ist hier wohl wie bei 5, 4. auch das Ansehen gemeint, das die Martyrer durch ihre Martyrien sich auf Erden bei den Heiden und namentlich bei den Christen erworben haben; aber dies ist gewiß nicht die Hauptsache und nicht ausschließlich nach der ganz auf das Himmlische gerichteten Tendenz des Schreibens und wird dasselbe Bild 2. Clm. 7. bezüglich des ewigen Lebens angewendet. — [6]) 34, 8. spricht Klemens mit den Worten des Paulus 1. Cor. 2, 9., ebenso 2. Clem. 11, 7., 14, 5.; und 35, 3. wirft er die Frage auf, was jener wartet, die ausharren, und gibt die Antwort, daß nur Gott dessen Menge und Schönheit erkennt. — [7]) c. 50. v. 3. χῶρος εὐσεβῶν wie τόπος c. 5. scheint ein aus der griechischen Mythologie genommener Ausdruck zu sein; aber ein Mittelzustand, dessen die Seele gleich nach dem Tode theilhaftig werden soll, der von dem Himmel zu unterscheiden wäre, wird hier ohne genügenden Anhaltspunkt vorausgesetzt. Zwar deuten die Worte οἱ φανεροϑήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χρ. auf das am Ende der Weltperiode erscheinende tausendjährige Reich, worauf 2. Clem. 17, 5. abzuzielen scheint: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τὸ κράτος οἱ ἄπιστοι καὶ ξενισϑήσονται ἰδόντες τὸ βασίλειον τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ; und ebenso, wenn 2. Clem. 5, 5. von der μέλλουσα βασίλεια, die auf die beschränkte Dauer dieser Welt folgen wird, die Rede ist, 2. Clem. 6, 9. von dem βασίλειον τοῦ ϑεοῦ, 2. Clem. 9, 6. von ἡ βασίλεια τοῦ ϑεοῦ, in das wir nach der Auferstehung mit unseren Leibern gelangen, und wenn 2. Clem. 12. eine besondere Weltperiode geschildert wird. Aber darum braucht sich Klemens bis dahin kein

im künftigen Reiche und ewiges Leben [1]), als das gute und dem Verderben unzugängliche Jenseits [2]), als die unverwüstliche Frucht der Auferstehung, sowie als ewiges Leben, wo man mit den Vätern wiederauflebend sich freuen wird in einer Ewigkeit, die keiner Traurigkeit zugänglich ist [3]). Und das Endschicksal der Bösen wird bezeichnet als Verdammniß [4]), als das Feuer der Hölle, in das Leib und Seele geworfen werden [5]), als die ewige Strafe [6]), mit der das göttliche Gericht den ungerechten Geist verurtheilt und die Fessel schwer ihn belastet hat [7]).

3. Im Pastor des Hermas ist das baldige Ende der Welt in Aussicht genommen [8]), u. zw. soll die gegenwärtige Welt durch Blut und Feuer zu Grunde gehen [9]), die künftige Welt wird der Wohnplatz

Uebergangsstadium gedacht zu haben, da die sonst gebrauchten Ausdrücke dies nicht andeuten. — [1]) 2. Clem. 5, 5. Der Ausdruck ἀνάπαυσις findet sich auch 2. Clem. 6, 7. Der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος erscheint auch 2. Clem. 8, 6.; die Großartigkeit der Verheißung auch 2. Clem. 10, 4. Die Ewigkeit ist auch 1. Clem. 45, 8. ausgesprochen, wo es heißt, daß die bis zum Ende Ausharrenden eingeschrieben sind in dem Andenken (ἔγγραφοι ἐν τῷ μνημοσύνῳ, wie Luc. 10, 20. ὀνόματά ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Phil. 4, 3. ἐν βίβλῳ ζωῆς; Apoc. 3, 5., 13, 8. βίβλος τῆς ζωῆς) εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. — [2]) 2. Clem. c. 11. v. 6. wird der Himmel als die von Gott kraft seiner Verheißung zu gebende ἀντιμισθία erklärt, die den Werken der Menschen entsprechen wird, und wird sie speciell v. 7. mit 1. Cor. 2, 9. als unermeßlich bezeichnet. Das vorausgeschickte βασιλεία θεοῦ, in das die Gerechten eingehen werden, kann auf das tausendjährige Reich bezogen werden, worauf einst die volle Realisirung der Verheißung eintreten mag. — [3]) 2. Clem. 19, 3. 4. 20, 5. — [4]) c. 21. v. 1. 2. Clem. 20, 4., 1. Clem. 30, 8. werden die Verworfenen bezeichnet als die von Gott Verfluchten. — [5]) 2. Clem. 5. sagt Klemens mit einem Citat aus einem Apogryphum γέεννα πυρός. 2. Clem. 7, 6., 17, 5. wird mit Isaias gesagt, ihr Wurm werde nicht sterben, ihr Feuer nicht erlöschen und sie werden vor allem Fleische zu Schanden werden. — [6]) 2. Clem. 6, 7.: ἡ αἰώνιος κόλασις. — [7]) 2. Clem. 20, 4.: θεία κρίσις ἔβλαψε πνεῦμα μὴ ὂν δίκαιον καὶ ἐβάρυνε δεσμός. — [8]) 3. Ges. 8, 9.: Sowie der Thurm, an dem man baut, vollendet ist, hat er das Ende zur Folge. Aber der Bau wird rasch von Statten gehen. Mit der Vollendung des Thurmbaues denkt sich nun wohl Hermas noch nicht unmittelbar das Ende der Welt angebrochen, indem nach 3. Ges. 7, 5. die Buße selbst dann noch nicht vollends abgebrochen sein wird; aber der Gedanke an das baldige Weltende liegt da jedenfalls vor, indem er im Hinblick auf die baldige 2. Ankunft die Buße eindringlich einschärft, insbesonders im 9. Gleichnisse. — [9]) 4. Ges. 3, 3.: Es bezieht sich dies auf 2. Petr. 3, 10. und 2. Thess. 1, 8., wo vom Untergange der Welt durch Feuer die Rede ist. Nach der 4. Vision wird dem Weltende eine große Bedrängniß vorangehen, die im Bilde eines furchtbaren Thieres geschildert wird, wie Matth. c. 24. 2. Theß. c. 2. —

der Auserwählten sein und werden da Himmel, Berge, Hügel und Meere umgestaltet werden, ja Alles wird eben werden für die Auserwählten, damit ihnen in vieler Glorie und Freude die Auszeichnung zu Theil werde, die ihnen Gott verheißen hat [1]); auch wird diese jenseitige Welt als die wahre Heimat des Menschen erklärt [2]). Am Ende der Zeit wird aber Christus wiederkommen [3]) und wird er da Gericht halten über die auch dem Leibe nach Erstehenden [4]). Sodann wird auch das Endschicksal der Guten, das sie im Geleite der Engel antreten [5]) und das überhaupt nach dem Grade der Verdienste ein verschiedenartiges sein wird [6]), charakterisirt als ewiges Leben [7]), Seligkeit [8]), als grüner Baum [9]), als Kränze und Siegel [10]), als Heil [11]), als Reich Gottes [12]), als Wohnung beim Sohne Gottes [13]) und an der

---

[1]) 4. Ges. 3, 5., 1. Ges. 3, 4.: Es ist dies der neue Himmel und die neue Erde, wovon 2. Petr. 3, 13. die Rede ist. Hier scheint die Vorstellung des tausendjährigen Reiches auf der verklärten Erde durchzuschimmern. — [2]) 1. Gleichn. 1.: Die Diener Gottes wohnen in der Fremde (ἐπὶ ξένης κατοικεῖν); denn ihre Stadt (das himmlische Jerusalem, Hebr. 13, 14. 12, 22.) liegt fern von dieser Stadt. — [3]) 5. Gleichn. 5, 3. ist die Rede von der παρουσία, der Wiederkunft Christi, die im 4. Gleichn. 2. bezeichnet wird: ὅταν ἐπιλάμψῃ τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου. — [4]) 3. Ges. 9, 5. ἡ κρίσις ἡ ἐπερχομένη. Im 9. Gleichn. ist im Bilde auf dieses vom Sohne Gottes anzustellende Gericht hingewiesen. Im 5. Gleichn. c. 6. v. 6. 7. c. 7. wird empfohlen, den Körper rein zu bewahren, auf daß er seinen Lohn empfange, womit also die Auferstehung der Leiber, zunächst der Guten, gelehrt wird. — [5]) 2. Ges. 2, 7.: γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. — [6]) Nach 3. Ges. 2, 1. erfreuen sich Alle derselben Geschenke und Verheißungen; nur genießen die rechts Placirten (insbesonders die Martyrer) eine gewisse Auszeichnung; nach 4. Geb. 4, 2. verdienen die sich nicht Verheiratenden reichliche Ehre und große Herrlichkeit; nach 5. Gleichn. 3, 3. wird derjenige, der etwas über das Gebot hinausgehendes thut, überschwänglichen Ruhm und großes Ansehen bei Gott haben. Insbesonders im 9. Gleichn. überhaupt und speciell c. 28. tritt diese Idee in dem Bilde von den verschiedenen Früchten zu Tage. — [7]) 2. Ges. 3, 3.: Die Gerechtigkeit üben, werden nicht vergehen in Ewigkeit (οὐ διαφθαρήσονται ἕως αἰῶνος). 3. Geb. 5.: ἐὰν ἀπὸ τοῦ νῦν πᾶσαν ἀλήθειαν λαλήσῃς, δυνήσῃ σεαυτῷ ζωὴν περιποιήσασθαι καὶ ὃς ἂν ἀκούσῃ τὴν ἐντολὴν ταύτην καὶ ἀπέχεται τοῦ πονηροτάτου ψεύσματος, ζήσεται τῷ θεῷ. — [8]) 3. Ges. 8, 4. 8. Geb. 9.: μακάριος γένεται ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. 2. Ges. 2, 7. 5. Gleichn. 3, 9., 6. Gleichn. 1, 1. und 9. Gleichn. 24, 2. 29, 3. μακάριος. — [9]) 4. Gleichn. Die grünen Bäume sind ein Bild der Seligen im Himmel, die sich von den Ungerechten ebenso unterscheiden wie die grünen Bäume von den dürren. — [10]) 8. Gleichn. 2.: Die Kränze und Siegel symbolisiren den Lohn der Gerechten, der nach Maßgabe der Verdienste verschieden ist. — [11]) 2. Ges. 2, 5, 3. Ges. 6, 1., 10. Geb. 2, 4., 12. Geb. 3, 6. σωτηρία. — [12]) 9. Gleichn. 12, 3. 4. 5. 8. 13, 2. 15, 2. 3. 16, 2. 3. 4. 20, 2. 3. εἰς βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσέργειν; 9. Gleichn. 29, 2.: κατοικεῖν ἐν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. —

Seite der Engel [1]). Und das Loos der Bösen wird bezeichnet als glühendes Feuer [2]), als ewiger Tod [3]), so daß die, welche Gott nicht erkannt und Böses gethan haben, zum Tode verurtheilt, die Gott erkannt und dennoch Böse waren, doppelt gestraft werden [4]), als Wohnen in Gesellschaft der Plagegeister [5]), als Gefängniß [6]).

4. Ignatius sieht wie Klemens das Weltende nahe [7]) und wiederholt spricht er von der künftigen Auferstehung von den Todten, die ihm durch Christi Leiden verbürgt ist [8]). Das Endschicksal der Guten stellt er aber dar als Unsterblichkeit [9]), als Leben [10]), als ein dem Tode Entrinnen [11]), als Gelangtsein zu Gott [12]), als Sein im reinen Lichte [13]) und als Reich Gottes [14]). Und das schlimme Endschicksal der

---

[13]) 9. Gleichn. 24, 4.: κατοικεῖν μετὰ του υἱοῦ τοῦ ϑεοῦ. — [1]) 2. Ges. 2, 7., 9. Gleichn. 25, 2. πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων. 9. Gleichn. 27, 3. τόπος μετὰ τῶν ἀγγέλων. — [2]) 4. Gleichn. 4. Der gleiche Gedanke erscheint 3. Ges. 7, 2. unter dem Bilde der im Feuer glühenden Steine. — [3]) 12. Geb. 2, 3.: Die Sünder ἀποϑανοῦνται εἰς τέλος. 9. Gleichn. 18, 2.; ἀποϑανοῦνται εἰς τὸν αἰῶνα. 2. Ges. 3, 1. ist die Rede von dem Tode, ebenso 4. Geb. 1, 2. 8. Gleichn. 6, 6. 9. Glchn. 19, 1. und 1. Ges. 1, 8. von ϑάνατος καὶ αἰχμαλωτισμός; nach 6. Gleichn. 2, 4. hat dieser Tod ewiges Verderben (ἀπώλεια αἰώνιος). — [4]) 9. Gleichn. 18, 2. Nach der Größe der Schuld richtet sich die Größe der Strafe. — [5]) 9. Gleichn. 22, 4.: Die Bösen, die unbußfertig sind, werden bei den Weibern Wohnung bekommen, die bös mit ihnen umgehen. — [6]) 9. Gleichn. 28, 7.: δεσμωτήριον. 1. Ges. 1, 8.: αἰχμαλωτισμός. — [7]) Ephes. 11, 1.: ἔσχατοι καιροί. — [8]) Trall. pr. J. Chr. unsere Hoffnung in der Auferstehung zu ihm hin; Trall. 2, 1.: Durch den Glauben an den Tod Christi entrinnen wir dem Sterben; Trall. 9, 2.: In ähnlicher Weise wird uns, die wir an ihn glauben, der Vater aufwecken in Jes. Chr. Röm. 4, 3.: Wenn ich den Tod erleide, werde ich auferstehen als freier; Smyrn. 5, 3.: das Leiden Christi unsere Auferstehung; Smyrn. 7, 1.: Es wäre ihnen zuträglicher zu lieben, damit sie auferstünden. — [9]) Ephes. 20, 2. wird die Eucharistie genannt φάρμακον ἀϑανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποϑανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ιησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. — [10]) Magn. 5, 1.: Weil die Dinge ein Ziel haben und die zwei zumal in Aussicht stehen, der Tod und das Leben, so will auch jeder an den ihm eigenen Ort (ὁ ἴδιος τόπος) kommen. Polyc. 2, 3. wird ζωὴ αἰώνιος genannt ϑέμα ἀφϑαρσίας. — [11]) Trall, 2, 1. τὸ ἀποϑανεῖν ἐκφυγεῖν kann nicht das physische Sterben sein, das ja Ignatius gerade als den Durchgangspunkt zu Christus urgirt, sondern das wahre übernatürliche und unsterbliche Leben, das aus der glorreichen Auferstehung erblüht. — [12]) Nach Röm. 4, 1. will J. eine Beute wilder Thiere werden, wodurch es ihm möglich sei, zu Gott zu gelangen (ϑεοῦ ἐπιτυχεῖν). Im gleichen Sinne heißt es Ephes. 12, 2.: ὅταν ϑεοῦ ἐπιτύχω. Magn. 1, 3.: ϑεοῦ τευξόμεϑα; Röm. 6, 2.: τὸν τοῦ ϑεοῦ ϑέλοντα εἶναι; Röm. 9, 2.: ἐὰν ϑεοῦ ἐπιτύχω; Polyc. 2, 3.: εἰς τὸ ϑεοῦ ἐπιτυχεῖν. — [13]) Röm. 6, 2.: Hiemit scheint parallel zu sein Ephes. 15, 3., wo nach 1. Joan. 3, 2. die intuitive Anschauung Gottes in Aussicht genommen ist; denn Gott ist das reine Licht. — [14]) Ephes. 16, 1.: οἱ οἰκοφϑόροι βασιλείαν ϑεοῦ οὐ

Bösen wird geschildert als unauslöschliches Feuer [1]), als Tod [2]) und als Gericht [3]).

5. Polykarp stellt die Ankunft Christi als des Richters der Lebendigen und der Todten in Aussicht, vor dessen Richterstuhle wir uns alle stellen müssen und jeder über sich Rechenschaft geben soll, und werden die Habsüchtigen mit den Heiden gerichtet werden [4]). Auf die künftige Auferstehung weist er sodann wiederholt hin, indem Gott uns auferwecken werde, wenn wir seinen Willen thun, indem er uns versprochen, uns von den Todten aufzuwecken, indem er die Läugner der Auferstehung für die Erstgebornen des Teufels erklärt und Theil nehmen will am Kelche Christi zur Auferstehung für ein ewiges Leben [5]). Das Endschicksal der Guten aber wird bezeichnet als Reich Gottes [6]), Herrschaft mit Gott [7]), Güter, die kein Auge gesehen [8]), ewiges Leben [9]), Kranz der Unvergänglichkeit und unbestrittener Kampfpreis [10]), Krone der Unvergänglichkeit [11]), als der gebührende Ort [12]). Und

---

κληρονομήσουσιν. Phil. 3, 3.: εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ. — [1]) Ephes. 16, 2.: εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει. — [2]) Magn. 5, 1., wo die beiden Endschicksale als Tod und Leben einander gegenübergestellt werden. — [3]) Smyrn. 6, 1. Die κρίσις ist hier die dem Sünder (Menschen und Engel) zuerkannte Straffentenz und liegt darin auch ein Hinweis auf das am Ende der Zeit stattfindende Gericht, dem Menschen und Engel unterzogen werden. — [4]) c. 2. v. 1. c. 6. v. 2. c. 11. v. 2. Martyr. 11, 2. Das Gericht wird speciell Christus ausüben, da es sich darum handelt, ob die Menschen sich seine Erlösungsgnade zu Nutzen machen oder nicht; c. 11. v. 2. werden mit Paulus (1. Cor. 6, 2.) die Heiligen als Richter der Welt bezeichnet, wo der Gedanke zu Grunde liegt: Da sich eben diese die Erlösung zu eigen gemacht, sich im Reiche Christi verdient gemacht haben, werden sie auch mit Christus die Welt richten. Nach c. 6. erscheinen die Lebendigen und die Todten als Gute und Böse, da ja auch die Bösen sich stellen sollen vor dem Richterstuhle Gottes und nach c. 2. v. 1. das Blut Christi von ihnen gefordert werden wird. Martyr. 11, 2. ist die Rede von ἡ μελλούση κρίσις, u. zw. specifisch bezüglich der Gottlosen, da von dem Feuer derselben gesprochen wird. — [5]) c. 2. v. 2. c. 5. v. 2. c. 7. v. 1. Martyr. 14. v. 2. Polykarp hat zunächst die glorreiche Auferstehung der Gerechten im Auge, indem er sie von dem Eingehen auf den Willen Gottes abhängig macht. Darum knüpft er daran c. 2., daß wir mit ihm herrschen werden, wenn wir als seiner würdige Bürger uns benehmen, d. h. wirklich glauben. c. 7. v. 1. spricht er ganz allgemein von der Auferstehung, so daß da auch an die Auferstehung der Bösen zu denken ist, umsomehr als damit auch das Gericht verbunden wird, und die Bösen eben an der Läugnung der allgemeinen Auferstehung ein Interesse haben. — [6]) c. 2. v. 3. c. 5. v. 3. Martyr. 20, 2. heißt es das ewige Reich Gottes. — [7]) c. 5. v. 2. συμβασιλεύσομεν. — [8]) Martyr. c. 2. v. 3. — [9]) Martyr. c. 2. v. 3. c. 14. v. 2. — [10]) Martyr. c. 17. v. 1. — [11]) Martyr. c. 19. v. 2. — [12]) 9, 2. ὁ ὀφειλόμενος αὐτοῖς τόπος, wie 1. Clem. 5, 4.

das Endschicksal der Bösen erscheint auf als Tod [1]), als ein nie erlöschendes und ewiges Feuer, als Feuer der ewigen Strafe [2]).

6. Im Briefe an Diognet wird Christus bezeichnet als der Richter, der künftig gesendet wird und dessen Ankunft schwer auszuhalten sein wird [3]); der Himmel wird als die wahre Heimat des Menschen erklärt [4]), der auch als das Reich Gottes [5]), das Reich im Himmel [6]), als Paradies von Wonne [7]) auferscheint und wo die Unvergänglichkeit herrscht [8]). Das Loos der Bösen aber wird charakterisirt als der wirkliche Tod, der auf die zum ewigen Feuer Verurtheilten wartet, der die ihm Ueberlieferten ohne Ende züchtigen wird [9]).

§. 24.

Die Sittenlehre.

Da die Sittenlehre ihre Grundlage in der Dogmatik hat, so wird in der bisher dargelegten Lehrdoctrin der apostolischen Väter auch deren Sittenlehre principiell grundgelegt sein und wird diese insbesonders einen supernaturalistischen Charakter haben, so gewiß dieselben, wie wir gesehen haben, auf supernaturalistischem Standpunkte stehen. Theils der Vollständigkeit halber, theils der Controle wegen haben wir nun hier auch eine principielle Darstellung der Sittenlehre der einzelnen apostolischen Väter zu geben, sowie diese in ihren Schriften niedergelegt erscheint.

1. Barnabas gibt in dem 2. Theile seines Briefes (cc. 19. 20.) eine kurze übersichtliche Zusammenstellung alles dessen, was man als

---

[1]) c. 10. v. 2.: Das Almosen befreit vom Tode. — [2]) Martyr. 2, 3. 11, 2. [3]) c. 7. v. 6. c. 7. v. 9. werden die Martyrien, die mit solcher Standhaftigkeit ertragen werden, und die Christen nur an Zahl vermehren, als Beweise für die Wiederkunft Gottes bezeichnet (δείγματα τῆς παρουσίας αὐτοῦ). — [4]) cc. 5. 6. Das Endschicksal der Guten ist demnach der Himmel, wo sie in ihre wahre Heimat gelangen. — [5]) c. 9. v. 1. Wie Joan. 3, 5. ist hier insbesonders an die ewige Seligkeit, das ewige Leben zu denken. — [6]) c. 10. v. 2. ἡ ἐν οὐρανῷ βασιλεία, das Gott durch seinen eingebornen Sohn verkünden ließ. — [7]) c. 12. v. 1.: Denen, die Gott lieben, bietet Gott ein Paradies von Wonne (παράδεισος τρυφῆς). Es ist Bezug genommen auf den Urzustand und deshalb auch an das künftige Endschicksal der Guten zu denken. — [8]) c. 6. v. 8. ἡ ἀφθάρσια ἐν οὐρανοῖς: die Ewigkeit der himmlischen Seligkeit. — [9]) c. 10. v. 7. Das Endschicksal der Bösen wird als ὁ ὄντως θάνατος, als τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον ὃ τοὺς παραδοθέντας αὐτῷ μέχρι τέλους κολάσει bezeichnet. Das μέχρι τέλους ist soviel als ohne factisches Ende, d. i. in Ewigkeit.

gut thun und was man als böse meiden soll. Es erscheinen da im Wesentlichen die Satzungen des Dekalogs auf mit einigen auf die christliche Heilslehre insbesonders gerichteten Beigaben, wie daß der Erlöser vom Tode soll verherrlicht werden[1]), daß man die Verkünder des Wortes Gottes wie seinen Augapfel lieben[2]), an den Gerichtstag Tag und Nacht denken[3]), tagtäglich das Angesicht der Heiligen aufsuchen, deren Unterweisung sich Schweiß kosten lassen, sie zur Tröstung besuchen, sich es angelegen sein lassen soll, durch Belehrung Anderer seine Seele zu retten, oder daß man sich zur Abbüßung seiner Sünden mit Handarbeit beschäftigen soll[4]); daß man bewahre was man empfangen[5]), kein Schisma mache[6]), seine Sünden bekenne[7]), in den Leiden Geduld übe[8]), beim Wandel in dieser Welt die Ewigkeit erwarte, während die Sünder sich im Irdischen verlieren[9]). Dabei wird vor Allem die rechte innere Gesinnung urgirt[10]) und überhaupt

[1]) c. 19. v. 2. Es liegt da die specifisch christliche Lehre von der durch Christus vollzogenen Erlösung zu Grunde. — [2]) c. 19. v. 9. Diese Verkünder des Wortes Gottes sind eben gegeben, auf daß der Mensch sein Heil in Christo erlange. — [3]) c. 19. v. 10. Man soll eben im Auge haben, daß man über den Gebrauch der durch Christus gegebenen Heilsgüter werde genaue Rechenschaft ablegen müssen, und habe man darum unermüdet nach seinem Heil zu streben. — [4]) c. 19. v. 10. Es handelt sich ja darum, daß auch andere in den Besitz der Heilsgüter kommen und dadurch in Christo ihr Heil finden. So bemüht sich eben auch Barnabas seinen Lesern die rechte Unterweisung zu ertheilen und hegt er dabei die Hoffnung sein Heil zu gewinnen (1, 3. 4.). Ebenso ist die Handarbeit zur Erlösung von seinen Sünden zu beziehen auf die christliche Heilslehre, wonach wir in Christo bei entsprechender Mitwirkung von unserer Seite von den Sünden befreit werden und so unser Heil finden. — [5]) c. 19. v. 11. Es gilt den ungeschmälerten und unversehrten Bestand der christlichen Heilsgüter, von deren Besitz das Heil abhängt. — [6]) c. 19. v. 12. Die christlichen Heilsgüter wollen in der kirchlichen Gemeinschaft erlangt werden und wurde schon 4, 10. die Vereinsamung verurtheilt, indem Bescheidenheit und Demuth durch das Angewiesensein an Andere geübt werden. Es gehört hieher auch die öfter wie c. 19. v. 2. c. 20. v. 2. eingeschärfte Pflicht sich den Guten anzuschließen und von den Bösen zu trennen. — [7]) c. 19. v. 12. Das Sündenbekenntniß hat die Erkenntniß seiner Hilfsbedürftigkeit und des in Christo zu erlangenden Heiles zur Voraussetzung und Grundlage. — [8]) c. 7. v. 8. c. 8. v. 6. Da Christi Leiden uns erlöst hat, müssen auch wir Christi Leiden nachahmen und kommen im Reiche Christi schlimme und trübe Tage, in denen wir erlöst werden sollen. — [9]) c. 10. v. 11. Das Gebot Gespaltenes zu essen, besagt nach Barnabas, daß die Gerechten in dieser Welt wandeln und die heilige Ewigkeit erwarten. Auch hier tritt die specifisch auf das Jenseits gerichtete Heilslehre Christi zu Tage. — [10]) Es werden in dieser Hinsicht insbesonders urgirt Herzenseinfalt und geistiger Reichthum (19, 2.), verurtheilt Heuchelei (19, 2. 20, 2. 21, 4.),

auf eine größere Vollkommenheit hingewirkt. So sollte der Nächste mehr als die eigene Seele geliebt werden [1]; die Unfälle, welche einem zustoßen, sollen als etwas Gutes angesehen werden [2], den Vorgesetzten sollte man als Abbildern des Herrn in Hochachtung und Ehrfurcht Gehorsam erweisen [3], nichts sollte als ausschließliches Eigenthum betrachtet [4], jedem Bittenden mit Freudigkeit und ohne Berechnung gegeben werden [5]; auch wird eigens die erhöhte Pflicht im Sinne der größern Erkenntniß eingeschärft [6]. Im Uebrigen sind auch die Forderungen in der Weise detaillirt, wie dies für die aus dem Heidenthum bekehrten Leser insbesonders nothwendig gewesen sein mag, so keine Knabenschändung zu treiben [7], kein Kind durch Abtreibung der Leibesfrucht zu tödten und auch keines nach der Geburt zu morden [8], sich die Erziehung der Kinder angelegen sein zu lassen [9], Knechte und Mägde milde zu behandeln [10], Götzendienst, Giftmischerei und Magie zu meiden [11]. Wahre Gottes- [12] und werkthätige Nächstenliebe [13] sind es

---

Stolz (19, 3. 6. 20, 1.), verlangt, daß der Verkünder des Wortes Gottes frei von aller inneren Unreinheit sei (19, 4.), urgirt Sanftmuth, Ruhe, sorgfältiges Achten auf Gottes Wort (19, 4.), festes Vertrauen auf Gott (19, 5.), verworfen jede Begier nach den Gütern des Nächsten (19, 6. 20, 1. πλεονεξία, 20, 2. διώκοντες ἀναπόδομα, πλουσίων παράκλητοι); jede Doppelsinnigkeit (19, 7. 20, 1. διπλοκαρδία), gefordert Hochachtung und Ehrfurcht vor den Vorgesetzten, vollste Seelenreinheit (19, 7. 8.), Friedfertigkeit, gutes Gewissen beim Gebet (19, 12) und schärft B. überhaupt die rechte innere Gesinnung insbesonders c. 10. ein, wo die alttestamentlichen Speisegebote in diesem Sinne erklärt werden. Es tritt dabei auch scharf hervor, daß dem B. die Sünde wesentlich in der inneren Gesinnung grundgelegt erscheint. — [1]) c. 19. v. 5. So sagt auch B. selbst, daß er seine Leser liebe ὑπὲρ τὴν ψυχὴν 1, 4. 4, 6., und nennt er sich 6, 5. περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν, 21, 9. heißt er seine Leser τέκνα ἀγάπης καὶ εἰρήνης. In diesem Sinne will er auch, daß wir dem Bruder nichts Schlechtes nachtragen (19, 4.), also Feindesliebe üben. — [2]) c. 19. v. 6. Es liegt da die vollkommene Idee der christlichen Vorsehungslehre zu Grunde. — [3]) c. 19. v. 7. Es ist dies der Gehorsam um Gotteswillen und aus Gewissenspflicht und nicht wegen der äußern Zwangsmittel. — [4]) c. 19. v. 8. Hier tritt die Idee des wahren christlichen Communismus auf. — [5]) c. 19. v. 11. Es wird insbesonders die rechte Art und Weise des Almosengebens betont. — [6]) c. 21. v. 1. Hieher gehört auch c. 1. v. 7., indem wir durch die tiefere Erkenntniß näher zu Gottes Altar hinzutreten sollen. — [7]) c. 19. v. 4. Schon c. 10. v. 8. wird namentlich unnatürliche Wollust verurtheilt. — [8]) c. 19. v. 5. Auch 20, 2. werden die φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ verurtheilt. — [9]) c. 19. v. 5. Im Heidenthume wurde die religiöse Erziehung der Kinder vernachlässigt. — [10]) c. 19. v. 7. Die Sklaverei wurde besonders im Heidenthume cultivirt. — [11]) c. 20. v. 1. — [12]) Die Gottesliebe wird urgirt 19, 2. und sonst schon öfter 19, 5: οὐ μὴ λάβης ἐπὶ ματαίῳ τὸ ὄνομα θεοῦ. 20, 2. ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ-οὐ γινώσκοντες

mit einem Worte, welche als Ideal des christlichen Lebens aufgestellt und deren Gegensätze als die Verläugnung desselben zurückgewiesen werden.

Aber auch sonst ist die Tendenz des Barnabas darauf gerichtet, gegenüber einer mehr äußeren Werkheiligkeit der Juden den höheren Charakter der christlichen Sittenlehre zu urgiren. In diesem Sinne ist nach ihm dem Gesetze des Herrn Jesu Christi das Joch des Zwanges fremd [1]), statt der jüdischen Opfer empfiehlt er ein demüthiges und zerknirschtes Herz, das dem Nächsten die Unbild nicht nachträgt, statt des jüdischen Fastens werkthätige Nächstenliebe, statt der abgeschafften alttestamentlichen Beschneidung die Beschneidung der Ohren und des Herzens, d. i. Glauben und Gehorsam, die alttestamentlichen Speisegebote sind in einem tieferen Sinne zu beobachten, statt der jüdischen Sabbathe und ihrer äußeren Heilighaltung soll eine wahre Heilighaltung nach Geist und Herz statthaben, und zwar am 8. Tage, der in festlicher Freude begangen werden soll, und statt der übertriebenen Verehrung des materiellen Tempels sollte Gott, der allmächtige Schöpfer und Herr, insbesonders durch die Pflege des geistigen Tempels, seiner selbst, geehrt werden [2]).

Man sieht, Barnabas steht auch in seiner Sittenlehre auf jenem

---

τὸν ποιήσαντα αὐτόν. — [13]) In c. 19. wird eingeschärft, keinen schlechten Anschlag gegen den Nächsten zu machen (v. 3.), lieber zu geben als zu empfangen (v. 8.). c. 20. wird verurtheilt die Verfolgung der Guten (v. 2.), die Vorenthaltung des gerechten Lohnes, das ungerechte Gericht, die Vernachlässigung der Wittwen und Waisen, die Unbarmherzigkeit gegen die Armen und Bedrängten (v. 2.). 21, 2. wird nochmals werkthätige Nächstenliebe eingeschärft und auch früher schon, besonders 19, 3. — [1]) c. 2. v. 6. Der Sinn dieses Ausdruckes wurde bereits oben festgestellt. Hier mag noch hervorgehoben werden, daß damit umsoweniger eine gänzliche Zügellosigkeit, ein sog. Libertinismus gelehrt sein will, als abgesehen von der Einschärfung des Weges des Lichtes und der Warnung vor dem Wege des Lasters es 4, 2. ausdrücklich heißt, wir sollen unserer Seele nicht die Zügel schießen lassen, so daß sie die Freiheit erhielte, mit den Sündern und Lasterhaften zu laufen, damit wir ihnen nicht ähnlich werden. Wir sollen vielmehr uns selbst gute Rathgeber und Gesetzgeber sein (21, 4.) und in diesem Sinne die Anordnungen des Herrn erforschen (2, 1.), dasjenige aufsuchen, was uns zum Heile ist (4, 1.), fleißig forschen, was der Herr verlangt (21, 6.). — [2]) cc. 2. 3. 9. 10. 15. 16. Wir haben die einzelnen Punkte schon früher durchgenommen. Barnabas hat namentlich den Irrthum der Judaisten im Auge, den Irrthum der gegenwärtigen Zeit (4, 1.), und dürfen demnach die Christen nicht wie Proselyten dem Gesetze der Juden zufallen (3, 6.). —

höheren Standpunkte, den er in seiner Dogmatik einnimmt, und darum basirt er eben das Leben des Christen auf den Glauben, wie wir schon gesehen haben, läßt er es in der Liebe vollenden [1]), wie wir gleichfalls früher bemerkten und wir auch jetzt wiederum wahrnahmen, und läßt er zwischen Glauben und Liebe die Hoffnung als Mittelglied und Verbindungsmittel intercediren [2]). Und so ist die Moral des Barnabas wie von jedem Libertinismus so auch von jedem Quiëtismus frei, ganz entsprechend der Stellung, die er in der Gnadenlehre einnimmt, wie dies in der Charitologie zu Tage trat [3]).

2. Klemens gibt in dem Lobe, das er gleich in dem Eingange seines Schreibens den Korinthern spendet, ein allgemeines Bild der

---

[1]) c. 1. v. 6.: τέλος ἡμῶν ἀγάπη u. zw. jene Liebe, welche getragen ist von dem Frohsinn und der inneren Wonne, insofern die Gerechtigkeit, welche auf dem Glauben basirt ist, Zeugenschaft leistet, d. i. die auf Grund des Glaubens sich vollziehende rechte Bethätigung des Willens, die auch in der That bethätigte Gottes- und Nächstenliebe, wie oben hervorgehoben wurde. — [2]) 1, 6. wird ζωῆς ἐλπίς neben πίστις und ἀγάπη erwähnt, von denen πίστις als Anfang, ἀγάπη als das Ende erscheint. Die ἐλπίς steht also offenbar in der Mitte zwischen beiden. Sie selbst kann ja in der Richtung auf das ζωή sich erst dann äußern, wenn die Grundlage dieses Lebens im Glauben gewonnen ist, insofern dieser Christum als den Lebensgrund überhaupt erfaßt und uns zu ihm hinführt. Der Besitz des Lebens selbst aber ist in der Hoffnung des Lebens noch nicht gegeben, sondern es gehört noch dazu, daß der auf Grundlage des Glaubens an Christus in Christo das Leben Hoffende in der Liebe sich mit ihm, dem Lebensquell, wirklich vereinigt und in seiner frohen und wonnevollen Vereinigung seine Liebe thatsächlich durch ihre rechte Bethätigung äußert. c. 4. v. 8. Der Bund des geliebten Jesus wird in unseren Herzen besiegelt in der Hoffnung auf den Glauben an ihn, d. i. die Hoffnung, die den Glauben an Christus hat, auf dem Grunde des Glaubens an Christus steht, vermittelt unser Heil in Christo. Die Hoffnung wird auch da bestimmt von dem Glauben unterschieden. 8, 5.: οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα soviel als ζωῆς ἐλπίς 1, 6. c. 11. v. 8.: ἐλπίζοντες ἐπὶ τὸν σταυρόν. Das ewige Leben will und muß auf Grund des Kreuzestodes Christi erhofft werden. c. 12, 3.: Die nicht auf Christi Kreuzestod ihre Hoffnung setzen, werden für ewig betriegt werden, das Joch des Siegers nicht verlieren. c. 16. v. 2. wird die Hoffnung, welche die Juden statt auf Gott auf den materiellen Tempel setzten, für eitel erklärt; 19, 5. wird der Ausschluß jedes Zweifels urgirt. — [3]) c. 4. v. 13.: Wir sollen nicht in Ruhe eingewiegt über unseren Sünden einschlafen. Ueberhaupt ist ja die rechte Bethätigung des christlichen Lebens die Tendenz des ganzen Briefes und schärft B. wiederholt die Haltung der Gebote ein, wie insbesonders c. 4., alle Werke der Ungerechtigkeit zu fliehen (v. 1.), als Kind Gottes den kommenden Aergernissen zu widerstehen, die Eitelkeit zu fliehen und die Werke des Weges des Lasters gründlich zu hassen (v. 9. 10.), der Furcht Gottes sich zu befleißen und seine Gebote zu halten (v. 11.). —

christlichen Moral. Er läßt dieselbe vor Allem auf dem Glauben begründet sein und spricht von einer nach Christus bemessenen Frömmigkeit [1]). Sodann hebt er insbesonders hervor Gastfreundschaft, Gehorsam gegen Gott und die Vorgesetzten, Verehrung gegen die Presbyter, die Erziehung der Jugend zu Bescheidenheit und Edelsinn [2]), das gewissenhafte Verhalten der Frauen gegenüber ihren Männern und im Hauswesen [3]), Demuth, Zufriedenheit, Geduld, werkthätige Nächstenliebe und wird da überhaupt die rechte innere Gesinnung urgirt [4]).

In eben diesem Sinne redet aber auch sonst noch Klemens namentlich der Demuth eigens das Wort [5]), verurtheilt er die Eifersucht [6]) und verlangt er Gehorsam gegen Gott [7]), die Heiligung des Herzens [8]), preist er die Liebe Gottes und des Nächsten [9]). Dabei

---

[1]) 1, 2. ἡ σώφρων καὶ ἐπιεικὴς ἐν Χριστῷ εὐσέβεια, d. i. eine specifisch christliche Moralität und Religiösität. Es entspricht 16, 17 ὁ ζύγος τῆς Χάριτος Χρ., 47, 6. ἡ ἐν Χρ. ἀγωγή. — [2]) Dieselben Pflichten gegen die Vorgesetzten und Aeltern und die Jugend werden wie 1, 3. so auch 21, 6. eingeschärft und cc. 61, 63. der Gehorsam gegen die Obrigkeit namentlich mit dem Hinweise auf Gott, von dem sie ihre Gewalt hat, motivirt. — [3]) In gleicher Weise wie 1, 3. wird 21, 6. 7. von den Pflichten der Frauen gehandelt und auch 6, 3. gesagt, daß Eifersucht die Gemüther der Ehefrauen ihren Gatten entfremdet und das Wort der Bibel „Das ist Bein von meinem Bein, Fleisch von meinem Fleisch" Lügen gestraft habe. — [4]) 2, 3. μεστοὶ ὁσίας βουλῆς, d. i. die gute, heilige Absicht wird insbesonders hervorgehoben. So wird auch c. 15. namentlich die Nothwendigkeit der inneren guten Gesinnung urgirt und ist 1, 3. die Rede von der ἄμωμος καὶ σεμνὴ καὶ ἁγνὴ συνείδησις, 41, 1. ἀγαθὴ συνείδησις, 45, 7. καθαρὰ συνείδησις. Und nach c. 3. erscheinen die Begierden als die Wurzel der Sünde, wird Reue aus ganzem Herzen verlangt; 17, 1. heißt es, die Kniee des Herzens beugen. — [5]) c. 13. enthält eine allgemeine Ermahnung zur Demuth; c. 16. wird Christus als das vollendetste Muster der Demuth bezeichnet; nach c. 17. sind Muster der Demuth Abraham, Moses, Job; nach c. 18. David. Auch sonst noch, so zu sagen im Vorbeigehen empfiehlt Klemens die Demuth, wie 30, 2. 35, 5. 38, 2. 58, 2.; nach 30, 6. c. 39. u. 43. soll Gott allein die Ehre gegeben werden, 48, 6.: Je höher desto demüthiger; 57, 2.: Es ist besser in der Heerde Christi als klein zu erscheinen, als vermöge dünkelhafter Erhebung verstoßen zu werden; 62, 2.: Ohne Erinnerung an die Uebel soll man gegenseitig in Liebe und Frieden und Mäßigung sich vertragen. — [6]) c. 3. weist Klemens auf die traurigen Zustände in Korinth hin; c. 4. führt er Fälle aus der alten und cc. 5. 6. aus der neueren Religionsgeschichte vor als Beweis, wie aus Eifersucht viel Uebel entspringe. — [7]) cc. 9. 10. 11. 12. 14. 15. 21. 58. 60. — [8]) cc. 29. 62. — [9]) cc. 48. 49. 50. 51. 53. 54. 55. 59. 62. Es verdient insbesonders hervorgehoben zu werden, wie nach Klemens die Liebe den eigentlichen Kern des christlichen Strebens bildet, so daß ohne Liebe Gott nichts wohlgefällig ist (49, 5.); man soll daher lieber selbst leiden als dem Nächsten Ungemach verursachen (51, 2.),

betont er immer die Nothwendigkeit des Glaubens[1]), stützt sich insbesonders auf das Beispiel Christi und der Heiligen des alten und neuen Testamentes[2]), obwohl er auch nebenbei Vernunftgründe vorbringt[3]) und Beispiele der Heiden anführt[4]), läßt zwischen Glauben und Liebe die Hoffnung inzwischentreten[5]) und vertritt demnach Klemens in seiner Moral entsprechend seiner Dogmatik den supranaturalistischen Standpunkt.

Aber auch sonst tritt die Erhabenheit der Moral hervor, der Klemens das Wort redet. So läßt er selbst für die wider Willen begangenen Sünden um Gnade zu Gott flehen[6]); nach ihm sind Gott auch die verhaßt, die mit den Bösen einverstanden sind[7]), und wächst mit der Größe der Erkenntniß die Schwere der Pflicht[8]);

---

sowie Moses (53, 4, 5.), und daher zum Besten des Nächsten sich Opfer gefallen lassen (54, 2.). Dahin gehört auch, wenn man die Versehen des Nächsten gleich den eigenen beurtheilen soll (2, 6.), wenn wir auch den Feinden freundlich begegnen müssen (14, 3.). Uebrigens sollen wir auch durch Gebet, Warnung und Zurechtweisen dem Nächsten zu Hilfe kommen (c. 48.). — [1]) So namentlich außer c. 1. in cc. 22. 32. 60. 62. — [2]) cc. 9. 10. 11. 12. 16. 17. 18. 36. 42. 43. 45. 55. — [3]) cc. 24. 25. 28. 33. — [4]) c. 55. — [5]) Nach 2, 2. soll man guten Muthes mit vollem Vertrauen die Hand zu Gott ausstrecken; nach 11, 1. verläßt Gott die nicht, welche auf ihn hoffen; nach 12, 7. finden im Blut Christi alle Erlösung, die an Gott glauben und auf ihn hoffen; nach 27, 1. sollen durch die Hoffnung auf die Auferstehung unsere Herzen an Gott gefesselt werden; nach 58, 2. ist der dreieinige Gott die Hoffnung der Auserwählten, nach 59, 3. soll die Hoffnung auf das Urbild jeder Schöpfung gerichtet sein; 60, 1.: πιστὸς ἐν τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σέ. — [6]) 2, 3.: εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε. Es kann hieraus nicht gefolgert werden, daß die Christen überhaupt nur unfreiwillig sündigen; denn alsdann verlöre ja das Vorgehen des Klemens gegen die Unruhestifter seine ganze Berechtigung und wäre auch ganz und gar unverständlich, wie die Sünde sosehr strafbar sei und derartige Folgen habe, als wie wir sie gefunden haben. K. will hier die große Gewissenhaftigkeit der Korinther vor dem Streite kennzeichnen, indem sie selbst schon für die sog. unfreiwilligen Sünden um Verzeihung flehten, d. i. für jene Sünden, die weniger aus Ueberlegung und Bosheit als aus menschlicher Schwäche entspringen. — [7]) c. 35. v. 6. Es tritt da wieder hervor, wie die Sünde so recht in der verkehrten Gesinnung begründet ist und es auch Gedanken- und Begierdesünden gibt. — [8]) 41, 4.: Einer je größeren Erkenntniß wir gewürdigt werden, einer um so größeren Gefahr unterliegen wir, d. i. desto größer ist unsere Verpflichtung und desto schwerer die Sünde. 47, 4. wird die Uneinigkeit der Korinther zur Zeit des Paulus als ἥττων ἁμαρτία gegenüber der gegenwärtigen bezeichnet, weil sie sich dort an verschiedene apostolische Männer anschlossen, während sie jetzt 2 oder 3 ganz Unberechtigten sich hingeben, also die Unwissenheit und der Irrthum mehr ausgeschlossen sind. —

so spricht er auch von der ruhmvollen und erhabenen Richtschnur unserer Vollendung und sollen wir beachten, was in den Augen unseres Schöpfers schön, angenehm und wohlgefällig ist[1]); und urgirt er endlich die christliche Gemeinschaftlichkeit[2]), Leben in Unsterblichkeit, Glanz in Gerechtigkeit, Wahrheit in unverstellter Offenheit, Glauben in Zuversicht, Enthaltsamkeit in Heiligung[3]).

In seinem zweiten Briefe urgirt Klemens die Verehrung Gottes[4]) aus ganzem Herzen und aus ganzer Gesinnung[5]), empfiehlt der Welt zu entsagen und der jenseitigen Glückseligkeit zu leben und ermahnt den Freuden der Welt die verheißenen Güter vorzuziehen[6]). Deutet er hiemit denselben höheren Standpunkt der christlichen Moral nicht undeutlich an, so steht damit im vollen Einklange die Ermahnung zur Buße[7]), Feindesliebe[8]), Keuschheit[9]), Demuth[10]), die Einschärfung

---

[1]) 7, 2. Der εὐκλεὴς καὶ σέμνος κάνων erscheint gleichbedeutend mit ἡ σώφρων καὶ ἐπιεικὴς ἐν Χριστῷ εὐσέβεια (1, 2.), indem v. 4. eigens auf die in Christo geschehene Erlösung sich bezieht. Da wird nun eigens die Erhabenheit betont und das christliche Leben als τελείωσις bezeichnet. Es zeigt uns eben die christliche Moral, was vor Gott angenehm, schön und wohlgefällig ist (7, 3.), womit auch der uns in Christo vollkommen geoffenbarte Wille Gottes als Princip der christlichen Moral bezeichnet erscheint, in welchem Sinne 56, 1. (35, 5.), die Rede ist von τὸ θέλημα θεοῦ Synonym ist ἡ ἐν Χριστῷ παιδεία (21, 8.), d, i. die auf Demuth und heilige Liebe gegründete Furcht Gottes, die schön und groß ist und alle rettet, welche in ihrer heiligen und reinen Gesinnung wandeln. — [2]) Nach 15, 1. sollen wir uns denen anschließen, welche gottesfürchtig den Frieden pflegen, nach 30, 3. denen, welchen von Gott die Gnade verliehen ist; 34, 7.: Einträchtig in eins versammelt in gehobener Stimmung (mit Bewußtsein) wie aus Einem Munde zu Gott anhaltend rufen; 46, 1.: Solchen Musterbildern muß man sich anschließen; 56, 1.: Gebet für die Sünder; 62, 1.: Ohne Erinnerung an die Unbilden in Liebe und Frieden mit immerwährender Mäßigung zusammenstimmend. — [3]) cc. 35, 62. Kurz: das christliche Leben, wie es durch Glauben und die guten Werke sich ausgestaltet, πίστις ἐν πεποιθήσει (26, 1. πεποίθησις πίστεως ἀγαθῆς, Ephes. 3, 12. ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ), d. i. Glaube als Grundlage, darauf die Hoffnung gebaut; ἀλήθεια ἐν παῤῥησίᾳ reine innere Gesinnung; äußere Bethätigung durch rechtes, die ewige Bestimmung, die Verläugnung des Irdischen dokumentirendes Handeln: ζωὴ ἐν ἀθανάσίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ. — [4]) c. 2. v. 2. μὴ (ὡς αἱ ὠδίνουσαι) ἐγκακῶμεν ἀναφέρειν, wie Luc. 18, 1. πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐγκακεῖν. c. 18. v. 1.; οἱ δεδουλευκότες τῷ θεῷ. — [5]) cc. 5. 6. 16. parallel zu Matth. 22, 37. Marc. 12, 30. Luc. 10, 27.; auch 9, 10. — [6]) 5, 1. ἡ παροικία τοῦ κόσμου wie 1. Clem. proëm. — [7]) 8, 2.: μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης καρδίας; 9, 8.: τό μετανοῆσαι ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας; 13, 1. μετανοήσαντες ἐκ ψυχῆς; 16, 1.: ἀφορμὴν λαβόντες οὐ μικρὰν εἰς τὸ μετανοῆσαι; 17, 1.: μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης καρδίας. — [8]) c. 13. — [9]) 9, 3: Man muß das Fleisch rein halten als Tempel Gottes und nach c. 14, 3. als Typus Christi; 15, 1.: οὐ μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην περὶ ἐγκρατείας. — [10]) Nach 19, 2.

der Hoffnung [1]), die Betonung der inneren Gesinnung [2]), sowie die Hinweisung auf die Leiden [3]). Sonst urgirt er da das pflichtgemäße Leben, u. zw. von seinem charitologischen Standpunkte eben auch in supranaturalistischer Weise [4]).

3. Die eminent praktische Tendenz des Pastor des Hermas bringt es mit sich, daß in demselben die Sittenlehre in einer Weise zur Darstellung kommt, welche denselben als das erste praktische Handbuch der christlichen Sittenlehre erscheinen läßt. Indem wir nun diese hier vorliegende christliche Sittenlehre und ihre Grundzüge ersichtlich machen, richten wir zuerst unsere Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie die Sünde aufgefaßt wird. Dieselbe wird aber entschieden in das Innere des Menschen als die sie constituirende Wurzel gesetzt und in diesem Sinne der unrechte Gedanke und die unrechte Begierde als Sünde charakterisirt [5]), weßhalb insbesonders die Gefährlichkeit des

---

soll man es nicht übel nehmen, wenn man ermahnt wird, indem uns oft unsere eigenen Fehler verborgen bleiben. — [1]) 11, 5. ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν. 17, 7. ἔσται ἐλπὶς τῷ δεδουλευκότι θεῷ ἐξ ὅλης καρδίας. — [2]) Nach 16, 2. sollen wir den Begierlichkeiten entsagen und unsere Seele überwinden, indem wir deren bösen Begierden nicht nachgeben; und nach 10, 1. ist die κακία, d. i. schlechte Beschaffenheit des Innern die Vorläuferin zur Sünde. 17, 7. μισήσαντες τὰς ἡδυπαθείας τῆς ψυχῆς. — [3]) Nach 19, 4. soll der Fromme sich nicht betrüben, wenn er in dieser Welt Elend leidet, da ihn eine glückliche Ewigkeit erwarte; und nach c. 20. soll es einen nicht irre machen, wenn man die Ungerechten reich, die Diener Gottes geängstigt sieht, indem auf diese Probezeit der Lohn im künftigen Leben folgen werde. — [4]) c. 4. enthält eine summarische Einschärfung der guten Werke: Gottesfurcht und Nächstenliebe, Keuschheit und Enthaltsamkeit, keine üble Nachrede, kein Geiz; c. 7. wird die Nothwendigkeit der guten Werke eingeschärft, indem der Kämpfer den Kampfpreis gewinnt, u. zw. der keine unerlaubten Vortheile gebraucht, also die rechte innere Gesinnung. c. 8. wird Buße, Keuschheit, die getreue Erfüllung der großen und kleinen Gebote Gottes eingeschärft; nach c. 10. ist das Laster zu fliehen und die Tugend zu üben, nach c. 11. im festen Glauben an die Verheißungen Gott zu dienen, u. zw. mit reinem Herzen, nach 12, 4. soll sich die rechte innere Gesinnung in den guten Werken offenbaren, c. 16. werden Almosen, Fasten und Gebet eingeschärft und c. 17, 2. insbesonders die gegenseitige Unterstützung urgirt. — [5]) 1. Ges. 1, 8.: Wenn sich im Herzen des Gerechten eine böse Begierde geltend zu machen weiß, so ist das eine schwere Sünde. Wenn sodann 1. Ges. 2, 4. gesagt wird, daß auf Hermas kein solches Vergehen laste, so will das heißen, daß er sich der Begierlichkeit nicht hingegeben; doch sei ein gefährliches Verlangen aufgestiegen, das ein Frommer durchaus meiden müsse. 3. Ges. 7, 6. wird in der Herzensverhärtung und 3. Ges. 9, 7. mit Gift im Herzen, die innere Wurzel der Sünde angedeutet, was auch bei der Schilderung des Zornes (6. Geb. 2, 5.) geschieht, wobei ganz psychologisch verfahren wird. Nach 4. Geb. 1, 1. wird durch die Begierde nach einem fremdem Weibe, Hu-

Reichthums eingeschärft[1]) und überhaupt die Macht der bösen Begierde hervorgehoben wird[2]). Freilich ist die vollkommen ausgebildete Sünde, die Thatsünde, noch schwerer[3]). Sodann wird das Stillschweigen zu fremden Sünden als eine Theilnahme an denselben erklärt[4]). Die Sünde der bereits Getauften gilt als schwerer wie des noch nicht Getauften[5]), und auch die Sünden der Getauften erscheinen desto

---

rerei und andere derartige Laster eine große Sünde begangen; 6. Geb. 2, 5. wird ebenfalls die Begierde nach einer fremden Frau als Werk des bösen Engels be- bezeichnet. Nach 10. Geb. ist es die Traurigkeit, welche die rechte innere Stimmung vernichtet; in 12. Geb. cc. 1. 2. werden die bösen Begierden insbesonders aufgeführt und charakterisirt: Fleischeslust und Augenlust. Nach 1. Gleichn. 11. ist es verderblich Fremdes zu begehren und 6. Gleichn. 5. wird die Lust der bösen Genüsse charakterisirt. — [1]) 1. Ges. 1, 8. Hauptsächlich ziehen sich den Tod zu, welche in ihren Reichthümern schwelgen und sich den künftigen Gütern nicht hingeben. 3. Ges. 6, 5. 6. Die Reichen verläugnen um ihres Reichthums und ihrer Geschäfte willen in Drangsalen den Herrn; daher muß der Reichthum beschnitten werden, damit sie für den Herrn tauglich werden; 10. Geb. 1, 4. 5. hebt die Gefährlichkeit der irdischen Geschäfte hervor, 12. Geb. 2. wird die Begierde nach außergewöhnlichem Reichthume in ihrer Gefährlichkeit aufgezeigt. 4. Gleichn. 5.: Die vieles treiben, sündigen viel, da sie sich ganz von ihren Geschäften bestimmen lassen und ihres Herrn Dienst versäumen; 8. Gleichn. 8.: Die Handelsgeschäfte verleiten zur Verläugnung Gottes oder zum Zweifel; 8. Gleichn. 9.: Der Reichthum macht die Gläubigen hochmüthig und stolz, so daß sie wie die Heiden leben. 9. Gleichn. 20.: Die Disteln sind die Reichen, die Dornen die in viele Geschäfte Verwickelten und sie werden schwer in das Reich Gottes eingehen. — [2]) 6. Geb. 2, 7. 8. Sowie im gläubigsten Manne die Zumuthung des bösen Engels aufsteigt, muß ein solcher Mann und ein solches Weib in irgend einem Stücke sündigen (moralische Nothwendigkeit, da ja mit Hilfe der Gnade widerstanden werden kann); 6. Gleichn. 2, 1. Der Engel der bösen Lust täuscht durch die böse Begierde die Diener Gottes, daß sie in ihr verloren gehen. Die gleiche Idee ist 9. Gleichn. 13, 8. 9. durch das Bild der Frauen ausgedrückt, welche die Frommen anlocken, daher 8. Geb. 2. die Mahnung sich im Zaume zu halten und das Böse nicht zu thun. — [3]) 1. Ges. 2, 1. 3. werden die Gedankensünden den vollkommen ausgebildeten Sünden gegenübergestellt, die als schwerer bezeichnet werden; 4. Geb. 1, 2.: Wer vollends die böse That selbst verübt, zieht sich den Tod zu. — [4]) 1. Ges. 3, 1., 2. Ges. 2. 3. Hermas hat es unterlassen, seine Familie von den Sünden zurückzuhalten und das wird ihm als Sünde angerechnet. Im 2. Geb. 2. wird die Anhörung der Verläumdung als Theilnahme an derselben bezeichnet; 4. Geb. 1, 5.: Wenn der Mann um den Ehebruch der Frau weiß, und diese bekehrt sich nicht, sondern beharrt in ihrer Unzucht, so macht er sich ihrer Sünde schuldig und des Ehebruchs theilhaftig, wenn er noch ferner mit ihr zusammenlebt. — [5]) 2. Ges. 2, 5.: Die Heiden haben Bußzeit bis zum letzten Tag, die Gläubigen nicht; 4. Geb. 3, 3. 4. Die gegenwärtig oder künftig sich zum Glauben bekennen, haben nicht Buße sondern Vergebung ihrer früheren Sünden (durch die Taufe); für die aber, welche vor der gegenwärtigen Zeit berufen wurden, be-

größer, je mehr sie eine Abkehr von Christus einschließen, und folgen sie in folgender absteigender Stufenleiter aufeinander: Unglaube [1]), Irrglaube [2]), Zweifelsucht und Verläugnung [3]), Eifersucht und Hochmuth [4]), die kleinern Sünden [5]). Bei der ersteren ist daher keine Buße zu erwarten, insofern die Abkehr eine gänzlich vollendete ist und eine Umkehr nicht eintritt [6]). Uebrigens haben die Gläubigen bei ihren

---

stimmte der Herr Buße (Eine). Uebrigens verfallen Heiden und Gläubige für die Sünden dem Verderben (4. Gleichn. 4.), so jedoch daß diejenigen, welche Gott nicht erkannt haben (Heiden) und Böses thun, zum Tode verurtheilt, die aber Gott erkannt und seine Großthaten geschaut haben (Gläubige) und dennoch Böses thun, doppelt gestraft werden und sterben in Ewigkeit (9. Gleichn. 18, 2.). — [1]) 2. Ges. 3, 2. Dein Glück ist, daß du nicht abgefallen bist vom lebendigen Gott; nach 2. Ges. 6, 1. erscheinen die nur scheinbar Glaubenden als zerschlagene und vom Thurme weit weggeworfene Steine; 8. Gleichn. 6, 4.: Die Apostaten haben dürre, von den Motten zerfressene Zweige und sind endgiltig für Gott verloren; 9. Glchn. 19, 1.: Die Abtrünnigen und Lästerer gegen den Herrn und Verräther an den Dienern Gottes sind von den schwarzen Bergen, und gibt es für diese nur Tod. — [2]) 3. Ges. 7, 1.: Die den Glauben annahmen aber in Folge ihrer Zweifelsucht den wahren Weg verließen in der Meinung, sie würden einen besseren Weg finden, irren umher und quälen sich auf ungangbaren Wegen. Nach 8. Gleichn. 6, 5. haben Heuchler und Verbreiter falscher Lehren dürre, nicht morsche Zweige und ist ihnen noch die Hoffnung auf Bekehrung; 9. Gleichn. 19, 3. 22. ist die Rede von Heuchlern und Bosheitslehrern, denen bei schneller Bekehrung Buße beschieden ist. — [3]) 8. Gleichn. 7, 1. 2.: Die Zweifler geben halb dürre Zweige ab, die noch dazu Verläumder sind, auch noch gespaltene. Die ersteren werden 9. Gleichn. 21. an 4. Stelle aufgeführt (an 3. Stelle sind die Reichen und die in weltliche Geschäfte Verwickelten 9. Gleichn. 20.) und die letztern 3. Ges. 6. gezeichnet an 4. Stelle als die Feindseligen, die 8. Gleichn. 8 an 5. Stelle erscheinen. — [4]) 8. Gleichn. 7, 4. Hieher bezieht sich auch 9. Gleichn. 22., insofern ja Hochmuth die Quelle des Irrglaubens ist; die Irrgläubigen sind selbstgefällig und eingebildet. — [5]) 8. Gleichn. 10, 1. Sie verfehlten sich ein klein wenig durch geringfügige Begierden und unbedeutende Zwistigkeiten untereinander; 9. Gleichn. 23, 2.: kleine Verläumdung; hieher gehören 9. Gleichn. 28, 4. jene Martyrer, die bei ihren Martyrien nicht die volle Entschiedenheit hatten; 1. Geb. 3—5: die Nothlüge im Handelsverkehr. — [6]) 3. Ges. 7, 2.: Sie sind endgiltig vom lebendigen Gott abgefallen und es fällt ihnen wegen ihrer Begierden und Ausschweifungen und wegen ihrer Schlechtigkeit nicht ein sich zu bekehren; 6. Gleichn. 2, 3. Die sich endgiltig von Gott getrennt und den Ausschweifungen und Täuschungen dieser Welt sich überliefert und dazu noch die Lästerung des Namens des Herrn hinzugefügt haben, sind dem Tode verfallen; 8. Glchn. 6, 2. 4.: Bei denen der Herr nur Hinterlist, Verkommenheit und den Willen sah Buße zu heucheln, verlieh er die Gnade der Buße nicht, nicht Einer bekehrte sich von den Apostaten, obwohl der Auftrag an sie ergangen war; nach 9. Gleichn. 19, 1. werden die Apostaten und nach 9. Gleichn. 23, 3. die hartnäckigen Verläumder und Rachsüchtigen schwerlich leben; nach 9. Gleichn. 26, 2. 5. 6. sind die der Habsucht

schweren Sünden überhaupt nur Eine Buße [1]), womit jedoch noch nicht die gänzliche Verwerfung der in die Sünde wiederholt Zurückfallenden von Seite Gottes ausgesprochen wird [2]). Sofort wird eine Reihe von Sünden auch aufgezählt in doppelter Abstufung, u. zw. je mehr die böse Begierlichkeit Einfluß hat und zu Tage tritt [3]). Im Allgemeinen aber wird die Sünde bezeichnet als Ungesetzlichkeit [4]); sie hat wesentlich eine gewisse Erkenntniß zur Voraussetzung und kann das Fleisch ohne den Geist nicht befleckt werden [5]). Auch werden die irdischen Uebel als die Strafen für die Sünden dargestellt [6]).

---

verfallenen Diakonen des Todes und weiß Hermas von denen, die vom Herzen den Herrn verläugnet, nicht, ob sie leben können; es ist unmöglich daß einer gerettet werde, der jetzt in den Tagen des Friedens seinen Herrn verläugnen will, sondern nur jenen scheint Buße gegönnt, die in den Tagen der Verfolgung den Herrn verläugneten. — [1]) 2. Gef. 2, 4.—5. wird die Buße als mit dem gegenwärtigen Moment fixirt bezeichnet, so daß wer diesen versäumt und noch weiter sündigt, keine Buße mehr hat; ebenso 3. Gef. 2. 5. Nach 4. Gef. 2, 5. kann man sich retten, wenn das Herz tadellos und man die noch übrigen Tage seines Lebens zur vollsten Zufriedenheit dient; nach 4. Geb. 1, 7. 3, 4. gibt es für die Diener Gottes nur Eine Buße. Im 11. Geb. 4. wird vor solchen gewarnt, die sich jeden Augenblick der Buße stellen. Uebrigens wird die Eine Buße gepredigt, insofern das Weltende nahe gedacht wird und die Buße überhaupt eine operiosior probatio ist (Tertullianus de poen. 9.), weßhalb Hermas 8. Gleichn. 11, 1. 2. Allen die Buße predigt. — [2]) 3. Gef. 5, 5. 7, 6. Im Falle der Bekehrung liegen sie bei dem Thurme; nach 4. Geb. 3, 6. sagt Hermas von den Rückfälligen nur, daß es schwer halten werde, ob sie das Leben erlangen. — [3]) 8. Geb. 3. 4.: Ehebruch und Hurerei übermäßiger Trunk, sündhafter Luxus, Schwelgerei und übermäßiger Aufwand von Reichthum, Prahlerei, Hochmuth und Ueberhebung, Lüge, Verläumdung und Heuchelei, Unversöhnlichkeit und jede Art von Lästerung, Diebstahl, Betrug, Raub, falsches Zeugniß, Habsucht, böse Begierlichkeit, Täuschung, eitle Ruhmsucht, Großsprecherei und dgl. 9. Gleichn. 15, 3.: Unglaube, Unenthaltsamkeit, Unbotmäßigkeit, Verführung (die vier mächtigsten), Traurigkeit, Schlechtigkeit, Schwelgerei, Jähzorn, Lüge, Unbesonnenheit, Verläumdung und Haß. — [4]) 5. Gleichn. 5, 3. Das Unkraut, das aus dem Weinberge ausgejätet wird, sind die Ungesetzlichkeiten (ἀνομίαι) der Diener Gottes. Im gleichen Sinne heißt es 6. Gleichn. 5, 3., der Sünder thue, was er wolle. — [5]) 5. Gleichn. 7, 3. 4.: Die früheren Sünden aus Unkenntniß werden von Gott geheilt, falls nach Eintritt der rechten Erkenntniß die Sünde gemieden wird; 9. Gleichn. 18, 1. 2.: Wer Gott nicht erkennt und Böses thut, hat für seine Sünde Strafe zu gewärtigen; wer aber Gott kennt, hat die Verpflichtung nicht mehr Böses zu thun, im Gegenfalle ist er größerer Bosheit schuldig und wird schwerer bestraft; 5. Gef. 7.: Die die Mahnung zur Buße vernehmen und sich trotzdem nicht bekehren, sind großer Verantwortung unterworfen. — [6]) 6. Gleichn. 3. Die mannigfachen Peinen und Strafen sind eben die Uebel, denen wir im Leben begegnen, nämlich wiederholter Schaden, Entbehrung, Krank-

Sehen wir nun zu, wie der Pastor des Hermas die christliche Tugend charakterisire. Da werden denn Glauben, Enthaltsamkeit, Kraft, Einfalt, Unschuld, Heiligkeit, Wissenschaft und Liebe als die sich aus einander fortbildenden inneren Tugendrichtungen bezeichnet, deren Werke rein, heilig und göttlich sind [1]). Anderswo heißen dieselben: Glaube, Enthaltsamkeit, Kraft, Einfalt, Unschuld, Keuschheit, Wahrheit, Klugheit, Eintracht und Liebe [2]). In Folge derselben sind die Menschen einfach, unschuldig und glückselig, haben nichts gegen einander, wenden sich stets mit Entzücken an den Diener Gottes, allzeit Mitleid habend mit jedem Menschen reichen sie neidlos und ohne Zögern von den Früchten ihrer Anstrengung [3]). Sie sind wie kleine Kinder, denen kein Unrecht im Herzen aufsteigt, die nicht wissen, was Bosheit ist, sondern immer beim kindlichen Wahne bleiben [4]). Sowie diese Tugendhaften selbst rein, keusch, fleißig und in aller Gunst bei Gott sind, so dulden sie auch nicht den geringsten Schmutz in der Seele [5]). Die christliche Tugendhaftigkeit beruht also wesentlich in der innern Lauterkeit und Reinheit der Gesinnung. Dasselbe kommt zum Ausdruck, wenn die Rede ist von der Erziehung in großer Einfalt, Unschuld und Heiligkeit, von einem Streben in reinem Herzen auf Eines vereinigt [6]) von einer Bekehrung aus ganzem Herzen [7]), in der das Herz rein und

heit, gänzliche Unstetigkeit, das Fühlen des Uebermuthes nichtswürdiger Menschen, viele andere Unannehmlichkeiten, Unglück in den Geschäften. — [1]) 3. Gef. 8, 3-8. Der Glaube ist die erste, die Enthaltsamkeit eine Tochter des Glaubens, die anderen fünf sind Töchter von einander. Der Glaube ist also die gemeinsame Stammmutter und wird hiedurch die ganze rechte Bethätigung des Menschen getragen. — [2]) 9. Gleichn. 15, 2. Es sind dieß die Jungfrauen, die als Kräfte des Sohnes Gottes erklärt werden und nichts anderes sind als die übernatürlichen auf der Gnade Gottes basirten Tugenden. Im Vergleich zu 3. Gef. 8. entspricht die Wissenschaft der Wahrheit und der Klugheit, die Heiligkeit entspricht der Keuschheit, und die Kraft gehört zur Enthaltsamkeit, sowie die Eintracht zur Liebe. — [3]) 9. Glch. 24, 2. Es sind dies die Gläubigen vom 7. Berge, welche eben mit dem heiligen Geiste dieser Jungfrauen sind bekleidet worden, welche Gottes- und Nächstenliebe erfüllt. — [4]) 9. Gleichn. 29, 1—3. Es sind die Gläubigen vom 12. Berge, welche ihre Taufunschuld unbefleckt bewahrt, die in der Taufe eingegossene Tugend getreu gepflegt haben. — [5]) 10. Gleichn. 3, 2. 3. — [6]) 3. Gef. 9, 1. 8. Ich habe euch in großer Einfalt, Unschuld und Heiligkeit erzogen in Folge der Barmherzigkeit des Herrn, der Gerechtigkeit auf euch herabträufeln ließ, damit ihr von jeder Bosheit und Verkehrtheit gerechtfertigt würdet. Ihr seid verknöchert und wollt eure Herzen nicht reinigen und euer Streben nicht im reinen Herzen auf eins vereinigen (das gemeinsame Wohl der Kirche anstreben), damit ihr Gnade vom großen König erlangtet. —

tadellos wird und dem Herrn zur vollsten Zufriedenheit gedient wird [1]). Man hat da den Herrn in seinem Herzen und nicht auf den Lippen [2]). Besonders gilt es von denen, die gerne gelitten vom ganzen Herzen und ihre Seele hingegeben haben [3]). Mit reinem Herzen kommt man dem Gebote Gottes nach, lautere Wahrheit kommt aus dem Munde [4]). Es kehrt da der Engel der Gerechtigkeit, der empfindsam, verschämt, sanft und ruhig ist, in den Herzen ein und spricht sogleich von Gerechtigkeit, Keuschheit, Heiligkeit, Genügsamkeit, über jedwedes gerechte Werk und über jede rühmliche Tugend [5]). Daher ist der Mensch, der den Geist Gottes, den Geist von oben hat, sanft, ruhig, demüthig, hält sich ferne von jeder Schlechtigkeit, jeder eitlen Begierde dieser Zeitwelt, hält sich für unvollkommener als alle Menschen [6]). Die Macht dieser inneren heiligen Gesinnung ist so groß, daß, sobald sie zum Durchbruch gelangt, das Gute gethan wird [7]). Sie wird auch als Begierde nach Gerechtigkeit bezeichnet [8]). Eine Reihe von Tugenden werden auch im 8. Gebote aufgeführt, nämlich Glaube, Gottesfurcht, Liebe, Eintracht, Gerechtigkeit, Wahrheit und Geduld. Sie scheinen insbesonders die Liebe zu Gott zum Ausdruck zu bringen, während die weiter angeführten sich vorherrschend auf die werkthätige Nächstenliebe sich beziehen [9]). Es wird aber auch dem Menschen das Vermögen

---

[7]) 3. Ges. 13, 4. 4. Ges. 2, 5. 5. Geb. 1, 7. — [1]) 4. Ges. 2, 5. — [2]) 12. Geb. 4, 3. 4. — [3]) 9. Gleichn. 28, 2. Wegen ihrer besonderen Tugendhaftigkeit bekommen diese eine besondere Auszeichnung. — [4]) 5. Ges. 7. 3. Geb. 1. — [5]) 6. Geb. 2, 3. Es wird da das übernatürliche Princip der christlichen Tugend sowie ihre geistige Wurzel veranschaulicht. — [6]) 11. Geb. 8. In der besagten Uebernatürlichkeit und Innerlichkeit erscheint insbesonders die Demuth als die christliche Tugend κατ' ἐξοχήν. — [7]) 6. Geb. 2, 8. Tritt da die Macht der Gnade zu Tage, so ist darum die Freiheit nicht geläugnet, indem sonst immer die Möglichkeit des Widerstandes hervorgehoben wird und nach 8. Gleichn. 6, 2. Gott denen, von welchen er vorhergesehen, daß ihre Herzen werden rein werden und sie ihm dienen, die Gnade verleiht, sich vom Herzen zu bekehren. — [8]) 12. Geb. 2, 5. Als die Frucht der guten und heiligen Begierde erscheint 12. Geb. 3, 1.: Uebe Gerechtigkeit und Tugend, Wahrheit und Gottesfurcht, Sanftmuth und ähnliches Gute. — [9]) 8. Geb. 9. In der letzten Beziehung wird empfohlen 8. Geb. 10., den Wittwen an die Hand gehen, nach Armen und Waisen sich umsehen, den Dienern Gottes aus der Noth helfen, gastfreundlich sein, nie jemandem entgegentreten, ruhig sein, gern Allen nachstehen, das Alter ehren, Gerechtigkeit üben, Brüderlichkeit beobachten, Uebermuth hinnehmen, langmüthig sein, Betrübte trösten, diejenigen, welche durch Aergerniß zum Abfalle vom Glauben verleiten, nicht verstoßen, sondern sie vielmehr zurückbringen und gut gesinnt machen, Sünder zurechtweisen, Schuldner und Dürftige nicht drängen. —

zugesprochen, die Gebote im Sinne dieser Tugenden zu befolgen, falls wir nämlich nur die Ueberzeugung hievon selbst haben [1]), freilich mit Hilfe der Gnade, durch welche der schädliche Einfluß des Teufels paralysirt wird [2]); und wird man in diesem Sinne von heiliger Lust beim Gutesthun getragen [3]).

Endlich charakterisirt Hermas das christliche Sittengesetz im Allgemeinen noch in der Weise, daß er es nennt die Zucht des Herrn [4]), großartige, schöne und preiswürdige Gebote [5]). Auch werden verschiedene Grade der Verdienstlichkeit in dem christlichen Handeln angenommen [6]) und supererogatorische Werke anerkannt [7]). Im Einzelnen aber empfiehlt Hermas Demuth [8]), die rechte Benützung des Reichthums, von dem der Arme soll unterstützt werden [9]), wobei der Geber für das den

---

[1]) 12. Geb. 3, 5.: Wenn du dir selbst die Ueberzeugung beibringst, sie können gehalten werden, so wirst du sie mit Leichtigkeit beobachten, und sie werden nicht hart sein; wenn es dagegen in deinem Herzen bereits feststeht, sie könnten von den Menschen nicht gehalten werden, so wirst du sie auch nicht halten. — [2]) 6. Gleichn. 1, 4.: Ziehet an jede Tugend der Gerechtigkeit und ihr werdet dieses Gebot zu halten im Stande sein. 4. Geb. 3, 4. 5. Wegen der Verschlagenheit des Teufels, der den Dienern Gottes Böses zufügt, ist die Buße gestattet. 5. Geb. 2, 1.: Beim Zorne wohnt der Teufel, der dem Glaubensvollen nicht schadet, weil die Macht des Herrn auf seiner Seite ist. 7. Geb. 2.: Fürchtest du den Herrn, so hast du den Teufel in der Gewalt; 11. Geb. 17—21.: Gegenüber dem heiligen Geiste kann der Lügengeist nicht aufkommen; 12. Geb. 6, 2.: Die sich vom Herzen bekehren, werden die Kraft besitzen, über die Werke des Teufels Herr zu werden. — [3]) 6. Gleichn. 5, 7.: Viele schwelgen beim Gutesthun im Genuß, von ihrer eigenen Freude gehoben und getragen; ein derartiger üppiger Genuß ist für die Diener Gottes vom Nutzen und verschafft Leben. — [4]) 3. Ges. 5, 1.: ἡ σεμνὴ διδασκαλία τοῦ ϑεοῦ. Die Leipziger Herausgeber setzen dafür καὶ τὴν σεμνότητα. — [5]) 12. Geb. 3, 4. — [6]) 3. Ges. 2, 1. 5, 5. 7, 6.; 8. Gleichn. 3, 7., 9. Gleichn. 28, 2. wird insbesonders die Verdienstlichkeit des Martyriums hervorgehoben, 4. Geb. 4, 2. des Sichnichtverheirathens; 5. Gleichn. 3, 3.: Wenn du noch irgend welches Gutes thust, das über das göttliche Gebot hinausgeht, so wirst du dir um so überschwänglicheren Ruhm erwerben und bei Gott zu größerem Ansehen gelangen, als es so geschehen wäre. — [7]) 2. Ges. 2, 3. die Enthaltsamkeit in der Ehe; 4. Geb. 4, 2. die einmalige Ehe. 5. Gleichn. 2, 4.: Nicht bloß das Gebot, Pfähle zu setzen, wird befolgt, sondern es wird auch der Boden umgegraben und ausgejätet und wird in dieser Hinsicht ausdrücklich von Werken gesprochen, die über das Gebot hinausgehen. Im 9. Gleichn. 11. wird überhaupt jungfräuliche Enthaltsamkeit empfohlen (dabei übernatürliche Heiterkeit und eifriges Gebet). — [8]) 3. Ges. 10, 6.: Jede Bitte verlangt demüthigen Sinn. 11. Geb. 8.: Wer den Geist Gottes hat, ist demüthig, hält sich für unvollkommener als alle Menschen. 5. Gleichn. 3, 6. 7. mit Demuth fasten. 8. Gleichn. 7, 6.: In diesen Geboten steht nichts von Vorrang und Auszeichnung und ist nur die Rede von Geduld und Demuth eines Mannes. — [9]) 3. Ges. 9, 2—4.: Es

Unwürdigen gegebene Almosen nicht verantwortlich ist, wohl aber diese [1]), und wodurch der Reiche Antheil hat an den Verdiensten der unterstützten Armen [2]). Ebenso wird das Bittgebet eingeschärft, das mit demüthigem Sinne geschieht, ohne Zorn, mit Vertrauen auf Gott, ohne Traurigkeit, das durch Almosen unterstützt wird, das nur bei Beobachtung der Gebote Gottes Erhörung findet, das unablässig geschehen soll [3]). Und das Fasten wird im rechten Geiste und in Verbindung mit werkthätiger Liebe und mit Demuth verlangt [4]).

4. Bei Ignatius kommt die christliche Sittenlehre in der doppelten Weise zum Ausdrucke, insoferne er selbst persönlich ein Ideal derselben darstellt und sodann in seinen Mahnungen ein solches aufstellt. In der ersteren Hinsicht finden wir denn Ignatius voll glühender Christus- und Gottesliebe, die ihren entschiedenen Beweis in dem Martyrium finden will [5]), zu welchem man ihn demnach durch Gebet unterstützen

---

ziehen die Reichen in Folge der Fülle von Lebensmitteln ihrem Fleische Unwohlsein zu und schädigen dasselbe; bei denen, die keine Lebensmittel haben, leidet das Fleisch unter dem Mangel hinreichender Nahrung und ihr Leib nimmt Schaden. 1. Gleichn.: Als Fremder hier auf Erden soll man nur das Nothwendige erwerben und vom Ueberflüssigen den Armen mittheilen. — [1]) 2. Geb. 2-6.: Wer heuchlerischer Weise andere in Anspruch genommen hat, wird es büßen, der Geber ist nicht verantwortlich, insofern er schlecht das Amt des Diakons verwaltet. — [2]) 2. Gleichn.: Der von Reichen unterhaltene Arme vertritt diesen bei Gott, indem er ihm zu Gunsten seiner Wohlthäter Dank sagt. — [3]) 3. Ges. 10, 6. 5. Geb. 9. Geb. 10. Geb. 2. 2. Gleichn., 4. Gleichn. 6., 5. Gleichn. 4., 4. 9. Gleichn. 11, 7. — [4]) 5. Glchn. 3, 7. 8. Vor allem wird Reinigung des Herzens verlangt, sodann soll nichts als Brod und Wasser genossen und das dadurch Ersparrte den Armen gegeben werden. Auch 3. Ges. 10. wird das Fasten mit Demuth eingeschärft. Und Hermas selbst übt wiederhohlt das Fasten als Unterstützung seines Gebetes. — [5]) Nach Eph. 1, 2. hofft Ignatius durch das Gebet der Ephesier in Rom zum Thierkampfe zu gelangen, damit er durch das Martyrium in den Stand gesetzt werde, Jünger dessen zu werden, der sich selbst zum Weihgeschenk und Schlachtopfer dargebracht. In diesem Sinne will er nicht nur Christ heißen, sondern als solcher auch erfunden werden (Röm. 3, 1. 2.), er will Waizen Gottes sein und gemahlen werden durch die Zähne wilder Thiere, damit er als reines Brod Christi erfunden werde (Röm. 4, 1.), er will, daß von seinem Körper nichts übrig sei, auf daß er ein wahrer Schüler Christi sei (Röm. 4, 2.). Ephes. 11, 2. nennt er die Kette die geistigen Perlen, in welchen aufzuerstehen es ihm vergönnt sein möge. Trall. 12, 3. wünscht er gewürdigt zu werden das Loos zu erreichen, das ihm bevorsteht, damit er nicht als unpreiswürdig erfunden werde; Röm. 1, 2. hofft er die Gnade zu erlangen, ungehindert seines Loses theilhaftig zu werden; Röm. 2, 2. will er Gott geweiht werden, so lange noch ein Opferaltar bereit ist; Röm. 5, 2. will er die Thiere sogar zwingen,

soll[1]), woran man ihn aber ja nicht hindern möge[2]); ja er identificirt sich geradezu selbst mit der Liebe zu Jesus Christus[3]). Aber auch voll der intensivsten Nächstenliebe stellt sich uns Ignatius dar, die größer ist als seine Selbstliebe[4]), welche ihn vor Allem für das Seelenheil der Gläubigen, mit denen er geistig und lebendig verbunden ist[5]), besorgt sein läßt durch Einschärfung des wahren Glaubens[6]) und des wahrhaft kirchlichen Lebens[7]), ja selbst für die Häretiker, die er dem Gebete empfiehlt[8]), und für das leibliche Wohl durch Unterstützung der Armen, Wittwen und Waisen[9]). Ferner ist Ignatius ein Musterbild der Demuth: er will nicht Befehle geben[10]), will nur als Auskehricht betrachtet werden[11]), ist noch immer um seine endliche

---

daß sie ihn zerreißen; Röm. 6, 3. will er Nachfolger des Leidens seines Gottes sein; Smyrn. 4, 2. erträgt er alles um mit Christus zu leiden. — [1]) Ephes. 1, 2. Trall. 12, 3. Röm. 4, 2. 8, 3. — [2]) Röm. 1, 2. 2, 1. 4, 1. 6, 2. 3. 7, 1. 8, 1. — [3]) Trall. 6, 1.: Ich bitte euch oder eigentlich nicht ich, sondern die Liebe zu Jesus Christus. — [4]) Ephes. 21, 1.: ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγώ. — [5]) Ephes. proëm. wünscht er alles Wohlergehen in Jesu Christo und in ungetrübter Freude; nach Ephes. 5, 1. ist er zum Bischof der Epheser in ein inniges geistiges Verhältniß getreten; Ephes. 21, 1. schreibt er in Liebe zu Polykarp und zu den Ephesern; Magn. proëm. grüßt und wünscht er alle Freude in Gott Vater und Jes. Chr., Magn. 6, 1. beschaut er im Glauben und in Liebe die ganze Gemeinde. Trall. proëm. grüßt er in der Gesammtheit nach Weise der Apostel und wünscht allen Freude; Rom. proëm. wünscht er viele und ungetrübte Freude; Phil. 5, 1. ist er ganz und gar ausgegossen in Liebe zu den Philadelphiern; Smyrn. proëm. wünscht er alles Wohlergehen und grüßt er cc. 12. 13. alle einzeln und gemeinschaftlich; Polyc. proëm.: Alles Freudige zum Gruße, Polyc. 8. grüßt er Alle und die Einzelnen. — [6]) Gegenüber den Gnostikern, die die wahre Menschheit Christi läugnen, so Ephes. cc. 7, 16, 17, Trall. cc. 6—11., Smyr. c. 4., gegenüber den Judaisten, so Mag. cc. 8. 10., Phil. cc. 6. 8. — [7]) Gemeinsamer Gottesdienst wird urgirt Ephes. cc. 4. 5. 13. 20, 2. Magn. cc. 4. 7. Phil. c. 4. Smyrn. 8. Polyc. 4, 2. Ueberhaupt wird der Anschluß an den Bischof stets eingeschärft, wie bereits früher hervorgehoben wurde. — [8]) Smyrn. 4, 1. — [9]) Smyrn. 6, 2. bezeichnet er als Kennzeichen der Häretiker, daß sie sich nicht kümmern um die Nächstenliebe, um Wittwen und Waisen, Bedrängte, Gefangene, Hungrige und Durstige. Polyc. 4, 1. 3. wird Polykarp gemahnt, die Wittwen nicht zu vernachlässigen und deren Curator zu sein, ebenso die Sklaven nicht verächtlich zu behandeln. Ignatius setzt sich und seine Ketten mit einer Seele in jeder Weise für Polycarp ein (Polyc. 2, 3.), und will er überhaupt seine Seele einsetzen für die Gläubigen (Polyc. 6, 1.); auch empfängt er in diesem Sinne dankbar die Liebesbezeugungen der verschiedenen Gemeinden (Ephes. 2., Magn. 2., Trall. 12., Röm. 9., Phil. 11., Smyrn. 9. 10.). — [10]) Ephes. 3, 1., als sei er etwas; Trall. 3, 2. wie ein Apostel; Röm. 4, 3. wie Petrus u. Paulus. [11]) Ephes. 8, 1., 18, 1. wie 1. Kor. 4, 13. —

Ausdauer besorgt [1]), will als Gefesselter nicht in Anschlag kommen gegenüber den Fessellosen [2]) und will dafür nur von den Gemeinden, an die er schreibt, belehrt [3]) und durch deren Gebet unterstützt werden [4]); ebenso kennt er überall das Verdienst an, das er lobpreist und in Liebe hochschätzt [5]) und gibt er immer Gott und Christus die Ehre [6]), er erklärt sich als nicht würdig den Namen der Kirche von Smyrna zu tragen, weil er der letzte, eine Fehlgeburt, sei und meint er gegenüber den Römern ohne Martyrium schwer zu Gott zu gelangen [7]), unter den Mißhandlungen der Soldaten besser geschult, will er doch nicht deshalb gerechtfertigt sein [8]) und sagt, daß er bisher in der Sclaverei sich befunden habe [9]). Doch gibt Ignatius dabei anderseits auch seinem guten Gewissen erfüllter Pflicht Ausdruck [10]).

Gehen wir nunmehr zu dem Ideale der Sittenlehre über, sowie dasselbe in den Mahnungen und Unterweisungen des Ignatius vorliegt. Wir brauchen aber nicht mehr zu wiederholen, wie Ignatius vor Allem die Nothwendigkeit des Glaubens urgirt und sodann das christliche Leben sich in der Liebe vollenden läßt, wovon bereits früher die Rede war. Im Einklange hiemit ist nun der Grundton der christlichen Sittenlehre nach Ignatius die Ehre Gottes und Christi [11]). Auf

---

[1]) Ephes. 12, 1., Trall. 4., Phil. 5, 1. — [2]) Magn. 12. — [3]) Eph. 3, 1. In diesem Sinne bekennt er sich nur als Schüler bezüglich der himmlischen Geheimnisse (Trall. 5, 2.), bedürftig der Liebe der Trallenser bei Gottes Barmherzigkeit (Trall. 13, 3.). — [4]) Ephes. 1, 2. 11, 2. 21, 1., Magn. 14., Trall. 12, 3., Röm. 3, 2. 8, 3., Phil. 5, 1. — [5]) Ephes. 1, 1. 2, 1. 5, 1. 9, 1. 11, 2. 12. 20, 2., Magn. 12., Trall. 1. 3, 2. Rom. proëm. und Phil. 1. Smyrn. 1, 1. 9, 2. 12. Polyc. 1, 1. 2. Im gleichen Sinne sagt er, er wolle nicht im Ruhme verloren gehen (Trall. 4, 1.). — [6]) Nach Ephes. 15, 1. ist Christus der einzige Lehrer; nach Ephes. 21, 1. ist Ignatius gewürdigt worden zur Ehre Gottes erfunden zu werden; nach Röm. 2, 1. will er nicht um Menschengunst buhlen, sondern Gott gefallen; Röm. 6, 1. liegt Christus als Gewinn vor ihm; nach Phil. 5, 2. bestärkt nicht J. sondern Jesus Christus die Philadelphier mit überströmmender Freude. Nach Smyrn. 11, 2. sollen die Smyrnäer zur Ehre Gottes einen Gesandten absenden. Nach Polyc. 5, 2. soll Alles zur Ehre Gottes geschehen. — [7]) Ephes. 21, 2. Trall. 13, 1., Röm. 9, 2., Smyrn. 11, 1. — [8]) Röm. 1. — [9]) Röm. 5, 1. — [10]) Röm. 4, 3. Bu[illegible]n (Ign. u. s. Zeit), Ritschl (Altkatholische Kirche) wollen Ignatius für eine[illegible] wirklichen Sklaven gehalten haben, wogegen Baur protestirt. — [11]) Phil. 6, 3. — [12]) Nach Phil. 10, 1. soll für den Namen Gottes das Werk Gottes geschehen, nach Polyc. 3, 2. ist alles Gott zu Liebe zu ertragen; nach Polyc. 5, 1. ist alles zur Ehre Gottes zu thun. Nach Ephes. 2, 2. soll auf jede Weise Jesus Christus verherrlicht werden, nach Ephes. 1, 1. 10, 3. Trall. 1, 2., Phil. 7, 2. sollen wir Nachahmer Gottes und des Herrn sein, nach

Christus beruht darum auch die ganze christliche Sitte[1]). Die Hauptmotive des christlichen Handelns sind Glaube und Liebe[2]). Ein besonderes Gewicht wird gelegt auf die innere Gesinnung und die Freiwilligkeit[3]). Ueberhaupt eine höhere Vollkommenheit hat der Christ anzustreben[4]) und ist eben die christliche Moral principiell erhaben über die jüdische[5]). Als allgemeine christliche Pflichten werden einge-

---

Smyrn. 4, 2. das Martyrium im Namen Gottes ertragen und nach Röm. 2, 1. nicht den Menschen sondern Gott zu gefallen suchen. — [1]) Wer dem gemeinschaftlichen Gottesdienst, der in der Vereinigung mit Jesus Christus basirt ist, nicht beiwohnt, ist von Hochmuth erfüllt (Ephes. 5.), die Magnesier sind nicht aufgebläht, weil sie Christus in sich haben (Magn. 12.), die Trallenser sind nicht aufgebläht, sondern unzertrennlich von Gott, Jesus Christus, von dem Bischof und den Vorschriften der Apostel (Trall. 7, 1.), alles, was dem Fleische nach gethan wird, d. i. das Irdische ist geistig, wenn es in Jesu Christo gethan wird (Ephes. 8, 2.). — [2]) Glaube und Liebe sind Anfang und Ende des Lebens (Ephes. 14, 1.), alles übrige zur Frömmigkeit Gehörige folgt aus diesen; niemand der den Glauben frei und offen bekennt, sündigt, niemand haßt, der die Liebe besitzt (Ephes. 14, 2.). Nach Smyrn. 6, 1., Phil. 9, 2. muß man in Liebe glauben. — [3]) Es wird eingeschärft Gehorsam gegen die Obrigkeit ohne jede Verstellung (Magn. 3, 2.), demuthvolle Gesinnung (Ephes. 5, 3. Magn. 11. Trall. 7, 1. Smyrn. 6, 1.), Sanftmuth gegenüber dem aufbrausenden Wesen und Bescheidenheit gegenüber der Großsprecherei, gegenüber der Lästerung das Gebet, dem Irrthume Glaube, der Rohheit Freundlichkeit (Ephes. 10, 2.), Sanftmuth und Milde (Trall. 3, 2. Phil. 1, 1.). Nach Ephes. 15, 1. Phil. 1, 1. ist es besser schweigen und sein, als reden und nicht sein; Ephes. 16, 1. Die Schänder des Hauses, die unreiner Gesinnung sind, werden das Reich Gottes nicht erben. Magn. 1, 1. Wohlgeordnete Liebe. Magn. 4. Nicht bloß Christ heißen sondern auch sein, überzeugungstreu beim regelmäßigen Gottesdienst erscheinen, gutes Gewissen haben. Magn. 5, 2. Freiwillig durch Christus das Sterben wählen auf sein Leiden hin. Magn. 6, 2. Gegenseitig Achtung haben nicht nach Maßgabe des Fleisches sondern in Jes. Chr. Trall. 1, 1.: Die tadellose und im Leiden unläugbare Gesinnung ist nicht nur in äußerlicher Bethätigung sondern von Natur eigen (οὐ κατὰ χρῆσιν ἀλλὰ κατὰ φύσιν). Phil. 1, 2. auf Gott gerichtete Gesinnung. Smyr. 11, 3. Seid als Vollkommene auch auf Vollkommenes bedacht. Polyc. 5, 2. Jungfräulichkeit ohne Demuth nützt nichts. — [4]) Wenn jemand im Stand ist, zur Ehre des Fleisches des Herrn in jungfräulicher Reinheit zu verbleiben, so bleibe er es ohne prahlerischen Dünkel; wer damit groß thut, ist verloren (Polyc. 5, 2.). Der Christ besitzt nicht ein unbeschränktes Recht über sich selbst, sondern er hat seine Zeit für Gott (Polyc. 7, 3.). Es tritt da die Idee der evangelischen Räthe zu Tage, in denen eben die christliche Vollkommenheit insbesonders sich äußert. — [5]) Die christliche Moral ist auf Christus und seine Gnade basirt, geht aus Glauben und Liebe hervor und wurzelt in der rechten inneren Gesinnung. Daher dürfen wir nicht nach judaistischem Gesetze leben, indem wir bekennen würden, wir hätten die Gnade nicht empfangen (Magn. 8, 1.) sondern muß das Leben nach dem Tag des Herrn geregelt werden (Magn. 9, 1.) und wäre es ungeräumt Christum Jesum im Munde führen und jüdisch zu leben, in-

schärft: Gehorsam gegen die geistliche Obrigkeit [1]), Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienste [2]), Gebet ohne Unterlaß für Gläubige und Ungläubige, Gerechte und Sünder [3]), standhaftes Widerstehen gegenüber dem Fürsten dieser Welt [4]), Geduld und Unbeugsamkeit im Leiden [5]), werkthätige Nächstenliebe [6]), Demuth [7]) und Keuschheit [8]). Und endlich werden einzelnen Ständen die besonderen Pflichten an's Herz gelegt, so den kirchlichen Amtspersonen [9]), den Gatten [10]), den Ehelosen [11]), der christlichen Gemeinde [12]), den Sclaven [13]), den Wittwen [14]).

Es liegt nach dem Ganzen auf der Hand, wie die Sittenlehre des Ignatius auf streng supranaturalistischem Standpunkte steht; denn

---

dem das Christenthum nicht den Glauben an das Judenthum angenommen hat, sondern das Judenthum den Glauben an das Christenthum (Magn. 10.), so daß es besser wäre, von einem Beschnittenen Christenthum zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judenthum, und wenn beide nicht von Jes. Chr. reden, so seien sie Denksteine und Todtenhügel (Phil. 6, 1.). Uebrigens ist zwischen dem alten und neuen Testamente ein solcher Zusammenhang, daß jenes die Weissagung und dieses die Erfüllung ist, und hat in dieser inneren Beziehung des alten Testamentes auf das neue auch das im alten Testamente Gethane den Charakter des Guten. Alles ist zugleich (ὁμοῦ) gut, wenn ihr in Liebe glaubet, d. i. in Glauben und Liebe euch auf das im Evangelium Erfüllte beziehet (Phil. 9.). — [1]) Ephes. 1, 3. Magn. 3. — [2]) Ephes. cc. 4. 5. 13. 20. Mag. cc. 4. 7. Phil. 4. Smyrn. 8. Polyc. 4, 2. Mag. 9, 1. wird auch die Sonntagsfeier bezeugt: κατὰ κυριακὴν i. e. ἡμέραν ζῶντες. — [3]) Ephes. 10, 1. 21, 2. Magn. 14., Trall. 12, 3., Röm. 9, 1., Phil. 10, 1., Smyrn. 11, 1., Polyc. 1, 3. (unabläßig liege dem Gebet ob). — [4]) Magn. 1, 3. — [5]) Ephes. 3, 1., Trall. 1, 1., Smyrn. 12, 2., Polyc. 6, 2. — [6]) Trall. 12. Smyrn. 6, 2., Polyc. 4, 2. 3. — [7]) Ephes. 5, 3., Polyc. 5, 2. — [8]) Ephes. 16, 1. — [9]) Sorgfalt für das Seelenheil aller, Wahrung der kirchlichen Rechte, Herhaltung der Einheit, Nachsicht, liebevolle Hingabe, Gebet, Wachsamkeit, Einzelermahnung, Geduld, Sorgfalt auch für die Bösen, die entsprechend je nach dem Bedürfnisse zu behandeln sind, Vertrauen auf den übernatürlichen Beistand, Nüchternheit, Standhaftigkeit, Eifer, Klugheit, Sorge für Wittwen und Sklaven, aufrichtige Einfachheit, die Schönrederei und Schmeichelei verschmäht (Polyc. cc. 4-5.). — [10]) Liebe zu Christus und eheliche Liebe und Treue (Polyc. 5, 1.). — [11]) Besondere Demuth bei der Reinigkeit (Polyc. 5, 2.). — [12]) Gehorsam gegen das Kirchenregiment, gegenseitige Hilfeleistung, treues Festhalten der Taufe, Glaube, Liebe, Ausdauer und gute Werke (Polyc. 6.). — [13]) Die Sklaven und Sklavinen sollen nicht aufgeblasen werden, sondern zu Ehre Gottes noch eifriger dienen, damit sie von Gott eine bessere Freiheit erlangen, sie sollen nicht fordern auf Gemeindekosten losgekauft zu werden, damit sie nicht als Sklaven der Begierlichkeit erfunden werden (Polyc. 4, 3.). — [14]) Smyrn. 13, 1. begrüßt Ignatius τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Es waren dies Jungfrauen, welche der Wittwengenossenschaft beigezählt wurden. Diese Wittwengenossenschaft bestand nach Zahn (Ign. v. A. S. 336) theils aus Wittwen theils aus älteren Jungfrauen und mußten diese den Entschluß der Ehelosigkeit abgeben.

abgesehen von dem übernatürlichen Charakter von dessen Glaubenslehre ist ja ein Adel der Gesinnung, eine Höhe des Strebens, eine über das Irdische hinausgehende Bethätigung urgirt, wie dies dem Naturalismus durchaus fremd ist.

5. Die christliche Sittenlehre bringt Polykarp in seinem Briefe an die Philipper theils in ihrer allgemeinen summarischen Darstellung, theils in ihren Specialvorschriften zum Ausdrucke. In der ersteren Hinsicht wird der Wille Gottes als die Norm des Handelns erklärt [1]), und ist es das Gewissen, welches die nächste subjective Richtschnur für das menschliche Handeln abzugeben hat [2]); auch wird der Ton namentlich auf die innere Gesinnung gelegt [3]) und insbesonders sind es die mit Glauben und Hoffnung verbundene Gottes- [4]) und Nächstenliebe [5]), sowie der Hinweis auf das Jenseits [6]), was die christliche Sittenlehre sowohl bezüglich ihrer Motive als rücksichtlich ihrer Tendenz in ihrer überirdischen Erhabenheit zu charakterisiren geeignet ist. In

---

[1]) Nach 2, 2. muß man Gottes Willen thun und in dessen Geboten wandeln, das lieben, was Gott geliebt hat; nach 4, 1. 2. soll man sich vor Allem selbst belehren in den Geboten des Herrn zu wandeln und sodann die einem Anvertrauten erziehen in der παιδεία τοῦ φόβου θεοῦ. 5, 1. ist würdig zu wandeln des Gebotes und der Ehre Gottes; nach 6, 1. ist auf das Sorge zu verwenden, was gut ist vor Gott und den Menschen. — [2]) Es tritt dies zu Tage, wenn 5, 3. die Jungfrauen ermahnt werden in einem unbefleckten und keuschen Gewissen zu wandeln. — [3]) Man soll Gott in Furcht und Wahrheit dienen (2, 1.), sich jeder Ungerechtigkeit, Habsucht, Geldgier, dieser Wurzel aller Uebel, enthalten (2, 2. c. 4. c. 11.), die Frauen sollen die Männer lieben in aller Wahrheit und alle anderen gleichmäßig hochschätzen in Mäßigung, sich vor allen bösen Gedanken und Begierden im Hinblick auf Gottes Allwissenheit enthalten (c. 4.), die Leidenschaften müssen beherrscht werden, die im Solde stehen gegen den Geist (5, 3.), man muß frei von jeder Leidenschaftlichkeit und Parteilichkeit mit Furcht und aller Gewissenhaftigkeit Gott dienen, sich ferne halten von Jenen, welche heuchlerisch den Namen Gottes tragen (c. 6.), Gott und Christus sollen uns erbauen in Glauben und Wahrheit und in jeder Sanftmuth und ohne Zorn und in Geduld und Langmuth und Ausdauer und Keuschheit (c. 12. v. 2.). — [4]) 3, 3. Wer die Liebe hat, ist weit von der Sünde. In diesem Sinne werden auch c. 1. die Märthyrer so hoch erhoben, die ja die Liebe Gottes so glänzend bethätigten. — [5]) Nach c. 2. ist eine solche Nächstenliebe zu üben, die auch das erlittene Unrecht geduldig und mit Selbstverläugnung trägt, die jedes Unrecht in That und Wort gegen den Nächsten, jedes unverdiente Streben nach Hab und Gut ausschließt (c. 4.). Nach c. 10. soll man gegenseitig Liebe üben, und diese durch Wohlthaten und Almosengeben an den Tag legen u. zw. nach c. 12. dies auch den Feinden gegenüber einhalten. In diesem Sinne wird c. 1. die den Martyrern erwiesene Liebe gepriesen — [6]) In Proëmium

der anderen Beziehung aber werden den Frauen eingeschärft Züchtigkeit, Liebe zu ihren Gatten und gleichmäßige Hochschätzung aller Anderen in aller Mäßigung und die Kindererziehung nach den Erziehungsgrundsätzen der Furcht des Herrn [1]); die Wittwen sollen bescheiden rücksichtlich des Glaubens des Herrn für Alle unabläßig beten, von den Zungensünden und der Geldsucht sich enthalten, sich als Altar Gottes erkennen [2]); die Diakonen haben in getreuer Berufserfüllung zu wandeln, die Zungensünden und Geldgier zu meiden, enthaltsam zu sein und insbesonders die christliche Nächstenliebe zu pflegen [3]). Den Jünglingen wird Keuschheit und Beherrschung aller Leidenschaften im Anschlusse an die Priester und Diakonen empfohlen [4]); die Jungfrauen sollen ihr Gewissen rein und tadellos bewahren [5]). Und den Priestern wird thatkräftige und allseitige Nächstenliebe eingeschärft, wobei sie die uneigennützigste und lauterste Gesinnung hegen müssen [6]); allgemein aber werden an's Herz gelegt Glaubenstreue [7]), Gebet [8]), Fasten [9]), Geduld im Leiden, das zur Ehre Christi getragen werden soll [10]), Demuth, Nüchternheit [11]).

Auch Polykarp's Sittenlehre verläugnet also nicht den supranaturalistischen Standpunkt, sowie derselbe eben dessen Dogmatik entspricht, die ja die Grundlage der Sittenlehre zu bilden hat.

6. Dem Verfasser des Briefes an Diognet baut sich das christliche Leben auf Glauben und Liebe auf, wobei Furcht und Hoffnung inzwischenliegen [12]). Die Gottesliebe aber, die zunächst die Nachahmung

---

wird die Kirche von Philippi genannt ἡ παροικοῦσα, womit die Mahnung c. 5. v. 2. übereinstimmt: Wenn wir in dieser Welt Gott recht dienen, so werden wir der künftigen theilhaftig. — [1]) v. 4. v. 2. — [2]) c. 4. v. 3. Die Wittwen werden nach Zahn (Ignatius v. A. S. 334.) als θυσιαστήριον bezeichnet, insofern ihnen die Opfer der Wohlthätigkeit zugewendet werden und sie zum beständigen Gebete verbunden sind. Das σωφρωνούσας περὶ τὴν τοῦ κυρίου πίστιν läßt an eine officielle Stellung dieser Wittwen denken, welche ganz besonders die rechte Fassung des Glaubens nothwendig erscheinen läßt, wenn nicht überhaupt auf die weibliche Sucht Bezug genommen ist, sich die Dinge zu sehr nach dem subjectiven Gefühle zu recht zu legen. — [3]) c. 5. v. 2. Es wird dies motivirt damit, daß sie sind ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι καὶ οὐκ ἀνθρώπων. — [4]) c. 5. v. 3. — [5]) c. 5. v. 3. — [6]) c. 6. Insbesonders wird den Priestern nach c. 11. Uneigennützigkeit und c. 12. Sanftmuth und Milde eingeschärft: ohne Zorn in Geduld und Langmuth, in Nachsicht und Keuschheit. — [7]) c. 7. — [8]) c. 7. c. 12. v. 3. Insbesonders an letzterer Stelle wird das allgemeine Gebet empfohlen, sowie es Polycarp vor seinem Martyrium selbst gepflogen hat (Martyr. cc. 7. 8.). — [9]) c 7. — [10]) c. 8. v. 2. c. 9. v. 2. [11]) c. 10. v. 1. c. 12. v. 2. — [12]) c. 12. v. 5. 6. Ὁ μετὰ φόβου ἐπιγνοὺς καὶ

Gottes in sich schließt, läßt derselbe insbesonders durch die rechte werkthätige Nächstenliebe zu Tage treten, in der Weise, daß man sich nicht blos von der Beherrschung und Uebervortheilung des Nächsten enthält, sondern des Nächsten Last auf sich nimmt in einem Stücke, worin man stärker ist, den Schwachen zu unterstützen bereit ist und das, was man durch Gottes Güte besitzt, den Bedürftigen verabreicht [1]). Im Uebrigen wird das christliche Leben in der Weise geschildert, daß die Christen in ihrer äußeren Lebensweise nichts Apartes zeigen. Weder durch Heimat, noch durch Sprache, noch durch äußerliche Bräuche sind sie von den übrigen Menschen verschieden, sie bewohnen weder eigene Städte, noch bedienen sie sich einer eigenthümlichen Sprache, noch pflegen sie eine auffallende Lebensweise, sie fügen sich den Landessitten in Bezug auf Kleidung, Nahrung und sonstige Lebensart, betheiligen sich an Allem als Bürger, heiraten wie Alle und zeugen auch Kinder, unterhalten Tischgemeinschaft, haben Fleisch und Blut, leben auf Erden, gehorchen den bestehenden Gesetzen [2]). Akkomodiren sich demnach die Christen in civiler Hinsicht ganz den bestehenden Verhältnissen, so legen sie desto mehr Gewicht auf die innere geistige Seite und tragen sie in dieser Beziehung ein wahrhaft ideales Gepräge zu Schau. Sie zeigen eine wunderbare und anerkannt eigenthümliche Verfassung ihrer öffentlichen Thätigkeit, sie betrachten sich im Diesseits nur als Pilger und sehen ihre wahre Heimat im Jenseits, sie zeigen einen überirdischen Wandel, leisten noch mehr als die Pflicht strenge erfordert, sie bethätigen edelmüthige Feindesliebe und gehen für ihre Religion freudig in den Tod; kurz nach Analogie des Verhältnisses von Leib und Seele bethätigen die Christen in der irdischen materiellen Welt ein überirdisches geistiges Wesen, ist ihr Sinn auf das Himmlische gerichtet und führt sie die irdische Drangsal zu höherer Vollkommenheit [3]).

ζωὴν ἐπιζητῶν ἐπ' ἐλπίδι φυτεύει, καρπὸν προσδοκῶν. 11, 6. heißt es: φόβος νόμου ᾄδεται. — [1]) c. 10. v. 6. Es ist dies die wahrhaft uneigennützige Nächstenliebe, womit in Wahrheit Gott nachgeahmt wird, der in der vollsten Uneigennützigkeit den Menschen geliebt, der uns zuvor so geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn sandte (10, 2.), c. 5. v. 10. 13. 16. c. 6. v. 6. — [2]) c. 5. Das Leben der Christen ist nicht widernatürlich, sondern es besteht Harmonie zwischen Natur und Uebernatur. Vielleicht liegt hier unter Anderem auch der Grund, warum der Verfasser cc. 3. 4. das jüdische Ceremonialgesetz verurtheilt. Seit Christus ist ja das nationale Element aufgehoben und trägt das Christenthum den Universalcharakter, wie er der Religion entspricht. — [3]) cc. 5. 6. Damit stimmt überein 10, 7., wo die

Es liegt auf der Hand, daß die im Briefe an Diognet charakterisirte, von den Christen thatsächlich an den Tag gelegte Moral einen streng supranaturalistischen Charakter hat, wie ja der Verfasser gerade in der Erhabenheit des christlichen Lebens einen Beweis des übernatürlichen Ursprungs des Christenthums sieht, und ihm dieses nicht blos erhaben ist über das Heidenthum, das auf dem Boden einer verdorbenen Natur auch nur ein verdorbenes sittliches Leben zu Wege brachte, sondern auch über das Judenthum, das den supranaturalistischen Standpunkt weniger hervorkehrt und den natürlichen Standpunkt im Allgemeinen nicht zu überwinden vermochte [1].

Täuschung und der Irrthum der Welt (ἡ ἀπάτη τοῦ κόσμου καὶ ἡ πλάνη) verurtheilt werden und das wahre Leben im Himmel (το ἀληθῶς ἐν οὐράνῳ ζῆν) empfohlen wird. — [1]) cc. 1. 2. 3. 4. —

Dritter abschließender Theil.

§. 25.

Allgemeine Darlegung des Stoffes.

Im dritten und letzten abschließenden Theile muß, wie schon früher gesagt wurde, das gewonnene Resultat des zweiten ausführenden Theiles zusammengefaßt und zur kurzen summarischen Darstellung gebracht werden, in welcher Hinsicht einmal die Hauptpunkte der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, sowie dieselbe in den Schriften der apostolischen Väter vorliegt, vorgeführt werden, wobei auch ersichtlich zu machen ist, wie sich die einzelnen apostolischen Väter zu dieser Gesammtheit der Lehre verhalten, insofern nämlich einzelne Punkte von einzelnen nicht erwähnt oder nur angedeutet werden.

Sodann muß aber principiell gewürdigt werden, wie in der Gesammtlehre der apostolischen Väter die Schriftlehre zum Ausdruck komme, also in wiefern die Lehre der apostolischen Väter der Schriftlehre entspricht, in wiefern manches in der Schrift ausdrücklich Vorgelegte in den Schriften der apostolischen Väter sich nicht ausdrücklich findet und hinwiederum Punkte in den Schriften der apostolischen Väter vorliegen, welche in der Schrift sich nicht finden, wobei die zu Tage tretenden beiderseitigen Gegensätze ausgeglichen werden.

Weiterhin ist ein principieller Vergleich anzustellen zwischen der Lehrdoktrin der apostolischen Väter und dem Protestantismus, um hiedurch zu constatiren, daß jene mit diesem durchaus im Widerspruch steht, u. zw. nach dessen beiden Richtungen, der ultrasupranaturalistischen sowohl als der rationalisirenden. Auch muß da das protestantischerseits eingehaltene Verfahren seine Würdigung finden, wornach man in der Doktrin der apostolischen Väter einen Uebergang von der Schriftlehre zu der späteren katholischen Lehre sehen will, so daß diese Doktrin ein Mittelglied abgeben sollte zwischen der Schriftlehre

und der namentlich durch Irenäus und Tertullian fixirten katholischen Lehre.

Sohin wird aber auch ein Vergleich angestellt werden zwischen der in den Schriften der apostolischen Väter vorliegenden Doktrin und der Lehre, sowie sie jetzt in der katholischen Kirche officiell vertreten wird, und wird da gezeigt werden, in wiefern die nothwendige wesentliche Identität vorhanden ist, wie das Plus der gegenwärtig definirten Dogmen sich verhält zu jener Doktrin und wie die in jener zu Tage tretenden Besonderheiten mit dieser sich ausgleichen lassen.

Endlich soll noch zur Sprache kommen, welchen Werth die Schriften der apostolischen Väter für die Theologie überhaupt besitzen und speciell für den Dogmatiker, Moralisten, Canonisten und Pastoralisten. Aber auch die Bedeutung, welche diese Schriften für den Christen überhaupt, selbst für den Laien haben, muß, wenn auch nur flüchtig, in's Auge gefaßt werden, wobei auch anzudeuten sein wird, in welcher Weise der Laie diese Schriften zu gebrauchen habe, damit sie ihm von wahrem Nutzen seien.

§. 26.

Die Gesammtdoktrin der apostolischen Väter.

Die Schriften der apostolischen Väter legen als das Formalprincip der christlichen Religion, als die Glaubensregel das positive Lehrwort der Kirche dar, welche in dieser Beziehung die Stellvertreterin Christi ist und unter dem besonderen Einflusse des heiligen Geistes steht; und es sind die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe, welche das autoritative Lehramt innehaben, wobei der römische Bischof zu demselben eine hervorragende Stellung einnimmt [1]). Als

[1]) Im Einzelnen urgirt Barnabas insbesonders die Autorität der Apostel als die von Christus zur Verkündigung seines Evangeliums erwählten Gesandten; Klemens stellt dar, wie die Apostel in diesem ihrem Lehramt fort und fort Nachfolger haben, die erprobten Männer, welche bei Ignatius κατ' ἐξοχήν als die Inhaber des Episcopates, als die Bischöfe aufscheinen, u. zw. so, daß die römische Kirche als die Vorsteherin der unfehlbaren Kirche auch eine hervorragende Stellung in dieser kirchlichen Lehrvermittlung besitzt; Polykarp bringt in diesem Lehrpunkte kein besonderes Moment zum Ausdruck, sondern vertritt nur überhaupt den autoritativen Standpunkt, wie die Autorität der Apostel denselben abgibt; Hermas, der namentlich scharf die Beziehung der Kirche zu Christus als dessen Stellvertreterin

Materialprincip aber, als Glaubensquelle erscheint die heilige Schrift auf, u. zw. sowohl des alten wie des neuen Testamentes, welche als solche inspirirt ist, freilich nicht in der Weise einer Verbalinspiration, und an der Hand des kirchlichen Lehramtes gebraucht werden muß, wobei, abgesehen von dem alttestamentlichen Kanon, mehr oder weniger die Bücher des neutestamentlichen Kanons bezeugt werden, nämlich die vier Evangelien, insbesonders die ersten drei der Synoptiker, sodann die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus an die Römer, Galater, Ephesier, Philipper, Kolosser, die beiden Briefe desselben an die Korinther, Thessalonicenser und Timotheus, der Brief an Titus und der an Philemon und der Hebräerbrief, die beiden Briefe des Petrus, die beiden ersten des Johannes, die Briefe des Jacobus und Judas und die Apokalyps [1]); und außer und neben der heiligen Schrift tritt

und die Einflußnahme des heiligen Geistes auf dieselbe betont, führt die Apostel und Bischöfe als die Inhaber des autoritativen Lehramtes an und läßt den römischen Bischof eine hervorragende Stellung zu demselben einnehmen; und der Verfasser des Briefes an Diognet findet durch die Apostel und ihre Nachfolger als die Väter die kirchliche Lehrvermittlung fort und fort vollzogen. — [1]) Barnabas tritt entschieden für die Inspiration der heiligen Schrift ein, ohne aber dieselbe als Wortinspiration zu fassen, u. zw. bezeugt er dies insbesonders von dem alten Testamente, aus dem er vorzugsweise argumentirt; doch gilt ihm im Princip das Gleiche auch von dem neuen Testamente, wovon er aus dem Matthäus-Evangelium ausdrücklich citirt und er sonst bestimmt die Kenntniß der Evangelien des Markus und des Lucas und des Johannes, des Römerbriefes, des 2. Korinther- und des Epheserbriefes, sowie des Hebräerbriefes, des Jacobusbriefes und des ersten petrinischen Briefes verräth, weniger bestimmt und sicher die Kenntniß der Apostelgeschichte, des ersten Korintherbriefes, des Galaterbriefes, des Philipperbriefes, des Kolosserbriefes, der beiden Briefe an die Thessalonicenser und der an Timotheus, des Briefes an Titus, des zweiten petrinischen und des ersten Johanneischen Briefes und des Judasbriefes. Klemens spricht sich in gleich entschiedener Weise, wenn nicht noch bestimmter, für die Inspiration der Schrift aus, die er, wie Barnabas, nicht als Verbalinspiration faßt und wobei neben der alttestamentlichen Schrift auch schon die neutestamentliche bestimmter in der gleichen Weise auferscheint; u. zw. kennt Klemens bestimmt die synoptischen Evangelien, den Hebräerbrief, die beiden Briefe an die Korinther, den Römerbrief, den Epheserbrief, die Pastoralbriefe, den Jacobusbrief, den ersten Brief des Petrus und die Apokalyps, während die Kenntniß des Johannes-Evangeliums, der Apostelgeschichte, der Briefe an die Galater, Philipper, Kolosser, Thessalonicenser (des ersten), des 2. petrinischen, des ersten Johanneischen und des Judasbriefes minder bestimmt und sicher ist. Ignatius bringt sachlich gleichfalls den Inspirationscharakter der Schrift zum Ausdruck und tritt bei ihm die neutestamentliche Schrift in den Vordergrund, wovon ihm das Matthäus-, Lukas- und Johannes-Evangelium, der Römerbrief, die beiden Korintherbriefe, der Epheserbrief gewiß bekannt waren, während dieß von der Apostelgeschichte, dem Galater-, Philipper-

noch als andere und selbstständige Glaubensquelle, als zweites Materialprincip der christlichen Religion die Tradition, die mündliche Ueberlieferung auf [1]). Und im Sinne des besagten Formalprincipes sowie in Gemäßheit der beiden Materialprincipe der christlichen Religion wird ein dogmatischer und historischer Glaube gelehrt, welcher als festes Fürwahrhalten des Geoffenbarten auf Grund der Autorität

---

und Kolosserbriefe, von dem ersten Briefe an die Thessalonicenser, von den beiden Briefen an Timotheus, von den Briefen an Titus und Philemon, von dem Hebräerbrief, dem Jacobusbrief, den beiden Briefen des Petrus, dem 1. Brief des Johannes und von der Apokalyps nicht sicher ist, und wobei er noch besonders die Nothwendigkeit des Zusammenhanges der Schrift mit dem kirchlichen Lehramte betont. Deßgleichen fußt auch Polykarp vorherrschend auf der neutestamentlichen Schrift, die, sowie die alttestamentliche, deutlich genug als inspirirt bezeugt wird, wobei er sicher die Kenntniß des Matthäus-Evangeliums, des Römerbriefes, des 1. Briefes an die Korinther, des Galater-, Epheser- und Philipperbriefes, des ersten Briefes an Timotheus und des ersten petrinischen Briefes an den Tag legt, während für die Kenntniß des Lukas-Evangeliums, der Apostelgeschichte, des 2. Korintherbriefes, des 2. Briefes an Timotheus, der beiden Thessalonicenserbriefe und der beiden Briefe des Johannes weniger sichere Berührungspunkte sprechen. Hermas tritt durch sein sachliches Gebahren für die Inspiration der Schrift ein, wobei zwischen dem alten und neuen Testamente kein Unterschied gemacht wird und er von dem letzteren bestimmt das Markus- und Johannes-Evangelium, die Apostelgeschichte, den Epheserbrief, die beiden Korintherbriefe, den Hebräerbrief, den Brief des Jacobus, die beiden Briefe des Petrus und den ersten Brief des Johannes kennt, wogegen dies von dem Matthäus- und Lukas-Evangelium, von dem Römer-, Philipper-, Kolosser- und Galaterbriefe, von den beiden Briefen an die Thessalonicenser, dem 2. Briefe an Timotheus und von der Apokalyps weniger sicher ist. Und der Verfasser des Briefes an Diognet, der sich namentlich auf das neue Testament bezieht, unter dessen Schriften ihm insbesonders das Matthäus- und Johannes-Evangelium, der Römerbrief, die beiden Korintherbriefe und der Galaterbrief, der erste Brief des Petrus und der erste des Johannes bekannt sind, während die Kenntniß des Markus- und Lukas-Evangeliums, der Apostelgeschichte, der Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und Hebräer und des Jacobusbriefes nicht so sicher hervortritt, deutet sehr bestimmt die Inspiration der Schrift an. — [1]) Für die Tradition als eine selbstständige Glaubensquelle neben der Schrift steht Barnabas nicht blos durch sein ganzes Gebahren ein, sondern er führt auch Manches in seiner Lehrdoktrin an, was sich in der Schrift gar nicht vorfindet; Klemens bezeugt durch sein sachliches Verhalten die Tradition, während Ignatius geradezu die schriftliche Quelle in ihrer Ausschließlichkeit für ungenügend erklärt und er auch bestimmt aus der mündlichen Quelle geschöpft hat; Polykarp erkennt ausdrücklich neben der schriftlichen Quelle auch eine mündliche an, und Hermas spricht schon in seiner ganzen Anlage für die Tradition; der Verfasser des Briefes an Diognet aber steht auch noch ausdrücklicher und bestimmter für die mündliche Ueberlieferung als eine zweite Glaubensquelle neben der h. Schrift ein.

Gottes durch einen freien Willensact des Menschen unter Einflußnahme eines übernatürlichen Princips, der Gnade zu Stande kommt, und welcher Glaube in einem solchen Verhältnisse zur Vernunft steht, daß dieser die Einsichtnahme in die Gründe des Glaubens möglich ist, und auch ein tieferes Eindringen in die Wahrheiten des Glaubens angestrebt werden soll, daß überhaupt auf Grundlage des Glaubens innerhalb der rechten Grenzen eine höhere Erkenntniß zu Stande kömmt [1]).

Tritt in dem Gesagten der principielle Standpunkt zu Tage, den die apostolischen Väter in der christlichen Lehrdoktrin einnehmen, so ist, was die einzelnen Wahrheiten des christlichen Glaubens anbelangt, deren Theologie eine solche, daß im Sinne des streng theistischen Gottesbegriffes der Eine Gott das absolut vollkommene Wesen ist, dem die Welt als Geschöpf gegenüber steht, daß aber auch im Sinne des specifisch christlichen Gottesbegriffes die wahre Gottheit Christi, des Logos, geltend gemacht und außer dem Vater und dem

[1]) Barnabas bezeugt die Nothwendigkeit des Glaubens, den er als dogmatischen und historischen, als festes Fürwahrhalten des Geoffenbarten auf Grund der Autorität Gottes erklärt; dabei kennt er eine vernünftige Einsichtnahme in die Gründe des Glaubens, obwohl ihm dieser erst durch die Gnade Gottes zu Stande kommt, durch welche auch auf Grundlage des Glaubens innerhalb der rechten Grenzen eine höhere Erkenntniß zu Stande kommt, nach der der Mensch streben müsse, speciell durch das Erfassen der alttestamentlichen Verheißungen als im Christenthum erfüllt. Bei Klemens tritt der Glaube als historischer und dogmatischer nur noch entschiedener hervor; auch wird zwischen Glauben und Wissen durchaus kein Gegensatz, sondern Harmonie gelehrt, insofern die Gründe des Glaubens dem Wissen zugänglich sind und auch ein tieferes Eindringen in die Wahrheiten des Glaubens angestrebt werden soll. Ignatius stützt den Glauben als historischen und dogmatischen durch den festen Anschluß an die kirchliche Lehrautorität und stehen ihm Wissen und Glaube keineswegs sich entgegen, der vielmehr durch die rechte Einsicht zu einem Wissen erhoben werden sollte. Polykarp bezeichnet gleichfalls den Glauben entschieden als dogmatischen, wobei er sich fast auf die gleichen Wahrheiten bezieht wie Ignatius, er deutet den beim Glauben intervenirenden freien Willensact an, und will innerhalb der rechten Grenzen auch das Wissen mit dem Glauben verbunden haben. Bei Hermas tritt der Glaube mehr von seiner moralischen Seite als Tugend hervor, deren Nothwendigkeit wiederholt eingeschärft wird; doch wird er anderseits auch bestimmt als dogmatischer und historischer Glaube gekennzeichnet und besteht zwischen Glauben und Vernunft Harmonie. Der Verfasser des Briefes an Diognet endlich stellt den Glauben insbesonders von dieser Seite der Harmonie mit der Vernunft dar, welcher Glaube übrigens ihm als historischer und dogmatischer gilt, in seinem übernatürlichen Ursprunge und seiner Ueberveernünftigkeit erkannt wird.

Sohne der heilige Geist als Dritter in der Gottheit aufgeführt wird[1]). Sodann vertreten sie die Kosmologie in der Weise, daß die Welt im Sinne des Sechstagwerkes der Genesis des Menschen wegen durch den Sohn erschaffen und weise (besser als sie gegenwärtig ist) eingerichtet ist und nur eine bestimmte Zeit dauern soll, daß es unter den Geschöpfen Gottes Engel gibt, erhabene Geister und Himmelsfürsten, Gottesboten und Diener, an deren Spitze der große und erhabene Engel Michael steht und die am Heilswerke des Menschen mitarbeiten, von welchen guten Engeln aber einzelne durch Hochmuth, der sie an den Messias nicht glauben ließ, sündigten, die nunmehr als Teufel die Menschen zu schädigen suchen und überhaupt eine gewisse Herrschaft über die Welt ausüben; und daß speciell der Mensch bei seiner Erschaffung in Gemäßheit seiner übernatürlichen Bestimmung eine übernatürliche Ausstattung erhielt, der übrigens ein Doppelwesen ist, dessen geistige Seite, die unsterbliche Seele, das Lebensprincip des Leibes bildet, und demnach auch sittliche Kraft besitzt, die selbst bei dem Heiden nicht ganz fehlt, wobei überhaupt der Mensch außer und vor der Offenbarung schwach und ohnmächtig ist, dagegen von um so größerer Kraft auf dem Boden der Offenbarung, die ihn entsprechend seiner übernatürlichen Beziehung zu Höherem befähigt[2]). Sofort fußt die

---

[1]) Von den das absolute Wesen Gottes kennzeichnenden Attributen, welche bei allen apostolischen Vätern fast in gleicher Weise auferscheinen, werden einzelne da mehr, dort weniger hervorgehoben und wird bei Klemens und Hermas insbesonders auch ein klarer Begriff der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes gegeben, sowie die absolute Selbstständigkeit Gottes, die sich selbst vollkommen genügt, bei Klemens und im Briefe an Diognet eingeschärft erscheint. Die wahre Gottheit Christi aber wird direct bezeugt von Barnabas, Klemens, Ignatius, Hermas und vom Verfasser des Briefes an Diognet, mehr indirect von Polykarp, und kommt bei Ignatius und im Briefe an Diognet auch die Bezeichnung des Logos vom Sohne Gottes vor. Und wenn der Verfasser des Briefes an Diognet vom heiligen Geiste nicht ausdrücklich spricht, so deutet er doch durch die Beziehung des Sohnes auf den Vater den dreieinigen Gott an, für welchen die übrigen in ausgesprochener und mehr oder minder klarer Weise eintreten. — [2]) Im Einzelnen bezeugen Alle, mit Ausnahme Polykarp's, die Erschaffung der Welt, wobei Barnabas insbesonders sich auf das Sechstagwerk der Genesis bezieht, Klemens und Hermas die weise Einrichtung der Welt hervorheben, Ignatius die Zeitlichkeit der Welt betont und der Verfasser des Briefes an Diognet die Welt des Menschen wegen durch den Sohn erschaffen und weise eingerichtet sein läßt. Die guten Engel bezeichnet Klemens als Boten und Diener Gottes, Ignatius als erhabene Geister, der Verfasser des Briefes an Diognet als Himmelsfürsten und Hermas bringt namentlich dieselben mit dem Heilswerke in Verbindung und läßt an deren Spitze

Soteriologie der apostolischen Väter auf dem Leiden und dem Tode Christi, wodurch dieser die stellvertretende Genugthuung für die Erbsünde und für die persönlichen Sünden der Menschen vollzog, welche den durch die Sünde herbeigeführten Tod aufhob und überhaupt auch die Folgen der Sünde hinwegnahm, sowie den Urzustand wiederherstellte, so daß darauf das Heil der gesammten Welt beruht, ja nicht blos die Menschen aller Zeiten, sondern auch die Engel in Christo und durch ihn ihr Heil finden, u. zw. an sich und objectiv in durchaus universeller Weise; ist aber in diesem Sinne Christus der Heiland, der Erlöser, der ewige Hohepriester, so ist es kein Anderer als der wahre Sohn Gottes von Ewigkeit, welcher nach dem Rathschlusse des Vaters, nachdem die Menschen entsprechend vorbereitet worden, in der Zeit wahrer Mensch geworden, so daß der Zweck der Erlösung sowohl die wahre Gottheit als auch die wahre Menschheit, und damit die übernatürliche Empfängniß Christi in Maria durch den heiligen Geist sowie seine Auferstehung von den Todten involvirt, und zielten eben auf Christus die Prophezeiungen des alten Bundes ab, bezog sich auf ihn die ganze alttestamentliche Heilsöconomie; und ebenso werden noch das Lehramt und das königliche Amt Christi hervorgehoben, durch welche dieser gleichfalls seine erlösende Thätigkeit vollzog, so jedoch, daß diese beiden Aemter Christi auf dessen priesterlicher Thätigkeit fußen und diese voraussetzen [1]). Weiterhin geben die apostolischen Väter

---

den Engel Michael stehen; den Fall einzelner Engel aber deutet Klemens nicht unklar an, während Ignatius diesen in bestimmter Weise charakterisirt. In der Anthropologie aber lehrt namentlich Barnabas die übernatürliche Ausstattung des Menschen bei seiner Erschaffung, sowie dessen geistige Seite, die unsterbliche Seele, die Gott selbst dem Leibe einerschafft, was noch entschiedener von Klemens geschieht, der auch eigens die übernatürliche Bestimmung des Menschen hervorhebt; Ignatius bezeugt offen die Doppelnatur des Menschen sowie Polykarp, Hermas tritt insbesonders für die sittliche Kraft des Menschen ein, während der Verfasser des Briefes an Diognet den Menschen vor der Offenbarung und denselben auf dem Boden der Offenbarung unterscheidet, und ist es auch dieser Letztere, welcher deutlich die Beziehung der Seele zum Leibe als dessen Lebensprincips hervorhebt. — [1]) Im Besonderen tritt Barnabas entschieden für die stellvertretende Genugthuung Christi ein, welche ihm dieser durch seinen Kreuzestod für die Erbsünde und die persönlichen Sünden der Menschen leistete, zu welchem Ende Christus nicht blos wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch ist, und in welchem Sinne das Heil der Menschen nur auf Christus beruht, auf den die Prophezeiungen des alten Bundes abzielten, durch welchen der Urzustand wiederhergestellt wurde. Ebenso bestimmt erscheint die stellvertretende Genugthuung bei Klemens auf, der darum auch Christus wie als wahren Gott so als wahren Menschen bezeugt, und findet Klemens in Christo, dem

in ihren Schriften einer solchen Charitologie Ausdruck, daß auf Grund des Erlösungswerkes Christi wesentlich durch einen übernatürlichen, göttlichen Factor, die Gnade, der Heilsproceß bedingt ist und in diesem Sinne von Ewigkeit her durch den göttlichen Rathschluß das Heil des Menschen getragen wird; an den göttlichen Factor schließt sich aber auch die freie Mitwirkung des Menschen als nothwendiger Factor des Heilsprocesses an, in welchem Sinne denn auch das Heil des Menschen von dessen Verhalten gegenüber der Gnade abhängig ist, u. zw. in der Weise, daß namentlich durch die Gnade auf dem Grunde des Glaubens, der die nothwendige Grundlage des Heiles bildet, Hoffnung und Liebe sich entwickeln, überhaupt ein von Lastern freies, dagegen an Tugenden und guten Werken reiches Leben sich ausgestaltet, wobei im Unterschiede von der alttestamentlichen Werk-

---

Hohenpriester, allein das Heil des Menschen gegeben, das die Aufhebung des durch die Sünde verursachten Schadens involvirt; auch das von Klemens hervorgehobene Lehramt und dessen königliches Amt bezieht sich auf das Erlösungswerk Christi, das bereits im alten Bunde wirksam ist. Auch Ignatius eifert mit aller Entschiedenheit für das stellvertretende Leiden Christi, auf dem allein unser Heil beruht, und urgirt er darum immerfort die wahre Menschheit Christi neben seiner wahren Gottheit, wobei er auch die übernatürliche Empfängniß Christi durch den h. Geist, sowie seine Auferstehung hervorhebt; und darum schärft er auch stets den Anschluß an diesen unsern Heiland oder Erlöser und Hohenpriester als unseren Lebensgrund ein, in dem die Katastrophe der Ursünde gehoben wurde und auf den sich auch die alttestamentliche Heilsökonomie bezog, in dem selbst die Engel ihr Heil gefunden; zugleich wird die objective Universalität der Erlösung gelehrt und Christus als Lehrer und Gesetzgeber bezeichnet, was sich gleichfalls auf dessen erlösende Thätigkeit bezieht. Polykarp kennt ebenfalls die stellvertretende Genugthuung Christi, des Erlösers und ewigen Hohenpriesters, auf dem das Heil der gesammten Welt beruht, das auch die Befreiung von dem durch die Sünde herbeigeführten Tode in sich schließt, und tritt er in diesem Sinne eben auch für die wahre Menschheit Christi ein; ebenso macht Polykarp das Lehramt und das königliche Amt Christi geltend und bringt er die Auferstehung Christi mit unserer Auferstehung in Verbindung. Nach Hermas bildet Christus die Grundlage des Heiles für Menschen (auch des alten Bundes) und Engel, zu welchem Ende Christus, der wahre Sohn Gottes von Ewigkeit, in der Zeit wahrer Mensch geworden, da er als solcher die stellvertretende Genugthuung leistete und die Katastrophe der Ursünde aufhob; auch die Universalität der Erlösung Christi, sowie dessen Lehramt und königliches Amt treten bei Hermas bestimmt auf. Nach dem Verfasser des Briefes an Diognet endlich ist der Sohn Gottes nach dem Rathschluße des Vaters in der Zeit, nachdem die Menschen gehörig vorbereitet worden, wahrer Mensch geworden, als welcher er die stellvertretende Genugthuung leistete, auf dem das ganze Heil der Menschen beruht, und wird auch im Briefe an Diognet das Lehramt Christi sowie dessen königliches Amt hervorgehoben.

heiligkeit der Schwerpunkt in der rechten inneren Gesinnung liegt; der durch die Wirksamkeit der Gnade unter der entsprechenden Mitbethätigung des Menschen hervorgebrachte Zustand ist eine innere Heiligkeit und Gerechtigkeit, etwas specifisch Uebernatürliches; und zugleich vollzieht sich dieser geheimnißvolle, unsichtbare Heilsproceß unter einer äußeren, sinnfälligen Vermittlung, nämlich in erster Linie durch die sichtbare Kirche, welche in diesem Sinne hierarchisch verfaßt ist, eine dreigliedrige Hierarchie besitzt, so daß die Bischöfe an der Spitze der Einzelkirchen stehen, die alle zusammen als solidarisches Ganzes die katholische Kirche bilden, deren unsichtbares Oberhaupt Christus, das sichtbare der römische Papst ist; in dieser Kirche aber und durch dieselbe geschieht die Gnadenvermittlung durch den Gottesdienst, dessen Mittelpunkt das eucharistische Opfer bildet, und durch die Sacramente, als welche Taufe, Firmung, Eucharistie, in der Christus wahrhaft gegenwärtig ist, Buße, Weihe und Ehe auferscheinen [1]). Die Eschato-

[1]) In der Charitologie kennt Barnabas entschieden den göttlichen Factor des Heilsprocesses an, die auf Grund des Erlösungsverdienstes Christi gegebene göttliche Gnade; mit diesem göttlichen Factor muß aber der Mensch mitwirken und in diesem Sinne zunächst den Glauben und sodann eine solche in der Liebe gipfelnde Werkthätigkeit an den Tag legen, welche im Unterschiede von der alttestamentlichen Werkheiligkeit auf der rechten inneren Gesinnung sich aufbaut und mit freier, in der Gnade befestigter Ueberzeugung sich vollzieht; in dieser Weise ist das Heil des Menschen wohl von Ewigkeit im göttlichen Willen begründet, aber dabei doch auch durch das Verhalten des Menschen bedingt und wiederum ergibt der Heilsproceß einen wahrhaft übernatürlichen Zustand der inneren Heiligkeit und Gerechtigkeit; dabei hat auch eine äußere, sinnfällige und kirchliche Vermittlung der Gnade statt und werden, wie Sacrament und Kirche überhaupt angedeutet erscheinen, so insbesonders die Sacramente der Taufe und Buße bezeugt. Klemens betont insbesonders scharf den übernatürlichen Factor des Heilsprocesses, der sich eben auf das Erlösungswerk Christi, auf den Glauben an ihn und überhaupt auf die Gnade gründet und nach dem Heilsrathschlusse Gottes sich vollzieht; aber dabei kommt auch der secundäre Factor, die rechte Bethätigung des Menschen auf Grundlage der Gnade zur allseitigen Darlegung, die aus dem Glauben durch die Hoffnung in der Liebe sich vollendet, die rechte innere Gesinnung involvirt und in der Uebung jedweder Tugend sowie in der Flucht jedes Lasters sich äußert; die auf Grund der Gnade und der menschlichen Mitwirkung erzielte Rechtfertigung aber ist ein übernatürlicher Zustand der inneren Heiligkeit und wird insbesonders auch die Vermittlung der Gnade durch die Kirche hervorgehoben, die hierarchisch verfaßt außer dem Primate eine dreigliedrige Hierarchie besitzt, in der die Sacramente der Taufe, Firmung, Buße und Weihe gespendet werden, sowie der Gottesdienst mit dem Opfer vollzogen wird, und die überhaupt ein solidarisches Ganzes bildet. Ignatius urgirt vor Allem die Heilsvermittlung durch die Kirche, an deren Gottesdienste, Opfer,

logie der apostolischen Väter endlich stellt den Abschluß der irdischen Weltperiode in nahe Aussicht, wo Christus zum zweiten Male erscheinen wird, worauf die allgemeine Auferstehung von den Todten, in der wir mit unseren Leibern auferstehen werden, sowie das allgemeine Gericht folgen, das der Menschensohn über die Lebendigen und die Todten, über die Gerechten und Ungerechten anstellen wird und wo die Gottlosen im Rathe der Gerechten nicht bestehen werden; die Gerechten werden sodann zunächst ihre Belohnung im tausendjährigen Reiche auf der verklärten Erde finden, worauf ihnen ewiger Lohn, ewiges Leben und ewige Seligkeit in der Anschauung Gottes, eine übernatürliche, unermeßliche Glückseligkeit im Reiche Christi, der Himmel,

---

Fürbitte man theilnehmen muß, und in der die Sacramente der Taufe, der Eucharistie, in der Christus wahrhaft gegenwärtig ist, der Buße, der Weihe und der Ehe empfangen werden müssen; die Kirche aber ist hierarchisch verfaßt, die Hierarchie ist eine dreigliedrige, so daß die Bischöfe an der Spitze der Einzelkirchen stehen, die alle zusammen die katholische Kirche bilden, deren unsichtbares Haupt Christus, das sichtbare die römische Kirche ist; und der durch die Kirche vermittelte Heilsproceß fußt wesentlich in Gemäßheit des göttlichen Heilsrathschlusses auf der göttlichen Gnade und führt zu einem übernatürlichen Zustande der inneren Heiligkeit, so aber daß der Mensch mit der Gnade entsprechend mitwirken, in Glauben und Liebe und überhaupt in guten Werken, die aus der rechten inneren Gesinnung stammen, sich bethätigen muß, in welcher Hinsicht die alttestamentliche Werkheiligkeit ausgeschlossen wird. Bei Polykarp tritt gleichfalls die kirchliche Vermittlung im Heilsprocesse klar an den Tag; die Kirche ist ihm hierarchisch, u. zw. dreigliedrig organisirt; das Heil selbst beruht wesentlich auf der Gnade Christi und ist im göttlichen Heilsrathschlusse begründet, so aber daß der Mensch auf Grund der Gnade eine entsprechende Thätigkeit entfaltet, die sich insbesonders durch Glaube, Hoffnung und Liebe charakterisirt; die Rechtfertigung erscheint auch als innere Heiligung auf und wird auch nicht undeutlich das Bußsacrament bezeugt. Hermas urgirt vorherrschend den menschlichen Factor, die allseitige rechte Bethätigung bei entsprechender innerer Gesinnung, so jedoch, daß er die ganze Thätigkeit auf die Gnade Christi aufgebaut denkt, wie ja der Glaube die Grundlage des Ganzen bildet und das Heil im göttlichen Rathschlusse begründet ist; und auch ein übernatürlicher Zustand der Heiligkeit wird durch den Heilsproceß erzielt, weshalb eben auch die Vermittlung der Kirche urgirt wird, die hierarchisch verfaßt erscheint, u. zw. dreigliedrig, und in dem römischen Papste ihr Oberhaupt besitzt; von den Sacramenten werden bezeugt Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und Ehe, sowie die Feier des Opfers in der Kirche angedeutet erscheint. Im Briefe an Diognet endlich tritt insbesonders schön das harmonische Zusammenwirken von Gnade und Natur im Heilsprocesse zu Tage, wobei die Rechtfertigung bestimmt als übernatürliche Heiligkeit auferscheint und auch nicht unklar die kirchliche Vermittlung angedeutet wird; auch wird da im Gegensatze zur alttestamentlichen Werkheiligkeit das christliche Leben auf freie Ueberzeugung und Gnade gebaut.

u. zw. nach Maßgabe ihres Verdienstes zu Theil werden wird, während die Bösen der Strafe des ewigen Todes, des ewigen Verderbens, des unauslöschlichen Feuers der Hölle verfallen, wie denn überhaupt mit dem physischen Tode Stabilität eintritt, und es werden am ewigen glücklichen oder unglücklichen Lose auch die wiedererstandenen Leiber Theil haben [1]).

Was aber die Sittenlehre der apostolischen Väter betrifft, so steht dieselbe auf streng supranaturalistischem Standpunkte, indem das ganze Leben des Christen als ein übernatürliches auf Grund des Glaubens mittelst der Gnade zur Geltung gebracht sein will, indem wesentlich übernatürliche Motive urgirt werden, wie insbesonders die Hoffnung, die Liebe, die Ehre Gottes und Christi; und legen diesen

---

[1]) In der Eschatologie spricht Barnabas die Nähe des Weltendes entschieden aus, und bringt er damit die allgemeine Auferstehung von den Todten sowie das allgemeine Gericht des Menschensohnes über die Lebendigen und die Todten in Verbindung, und scheint er auch die Gerechten an dem Gerichte über die Ungerechten betheiligt zu fassen; ebenso tritt bei ihm die Idee des tausendjährigen Reiches auf, während sonst den Gerechten ewiger Lohn in Aussicht gestellt wird, sowie den Bösen die Strafe des ewigen Feuers. Auch Klemens denkt sich die zweite Erscheinung Christi nahe, mit welcher verbunden ist die allgemeine Auferstehung von den Todten, wo wir mit unserem Fleische auferstehen werden, das Gericht über die Lebendigen und die Todten, und werden die Guten der ewigen Seligkeit theilhaftig, die ihm in ihrer eigentlichen Unermeßlichkeit erst nach einem herrlichen Reiche zu folgen scheint, während die Bösen dem ewigen Feuer der Hölle verfallen; auch bezeugt Klemens ausdrücklich die Stabilität nach dem physischen Tode, sowie die Participation der wiedererweckten Leiblichkeit an dem Endschicksale. Ignatius spricht von dem nahen Weltende, dem die Auferstehung der Todten folgen wird, und von dem ewigen Leben in der Anschauung Gottes als dem Endlose der Gerechten, sowie von dem ewigen Tode im unauslöschlichen Feuer als dem Endschicksale der Bösen. Polykarp bezeugt zunächst die Auferstehung der Gerechten, während er von dem Gerichte spricht, das Christus alsdann über Alle, die Lebendigen und die Todten, die Gerechten und die Ungerechten anstellen wird, so daß er offenbar auch die Ungerechten von den Todten auferstanden denkt, und stellt er der übernatürlichen ewigen Glückseligkeit der Gerechten die Strafe des ewigen Feuers der Bösen gegenüber. Bei Hermas erscheint das Weltende in baldige Aussicht genommen, wo Christus wiederkommen und Gericht halten wird, nachdem die Auferstehung der Leiber erfolgt ist; auch scheint er das tausendjährige Reich der Gerechten auf der verklärten Erde im Auge zu haben, während er sonst die ewige Seligkeit als eine übernatürliche nach Maßgabe des Verdienstes denselben zu Theil werden läßt, während die Bösen der Strafe des ewigen Feuers verfallen. Und im Briefe an Diognet erscheint das allgemeine Gericht auf, das Christus nach seiner Wiederkunft anstellen wird, und nach dem die Gerechten des Himmels, die Ungerechten des ewigen Feuers theilhaftig werden.

übernatürlichen Standpunkt nicht blos die Art und Weise, in der die Detailpflichten eingeschärft werden, an den Tag, sondern namentlich die Forderungen der christlichen Gemeinschaftlichkeit, der Selbstverläugnung und Abtödtung, der Geduld, der Demuth, sowie die Geltendmachung der evangelischen Räthe und überhaupt der supererogatorischen Werke, die Werthschätzung der irdischen Güter und die Schwierigkeit der Bekehrung, wie denn auch das christliche Sittengesetz specifisch bezeichnet wird als die nach Christus bemessene Frömmigkeit, als die ruhmvolle und erhabene Richtschnur unserer Vollendung, als die Erziehung in Christo, als der untadelhafte Wille des Vaters, der uns berufen, mit dem wir im Einklange stehen müssen, als die Erziehungsgrundsätze der Furcht des Herrn, als Zucht des Herrn und großartige schöne und preiswürdige Gebote; anderseits will jedoch die wesentlich übernatürliche Sittenlehre der apostolischen Väter keineswegs die natürliche Basis der Sittlichkeit ausgeschlossen haben, sondern urgirt sie auch die natürlichen Pflichten, u. zw. entsprechend ihrem ganzen übernatürlichen Charakter in einer durchaus erhabeneren und vollkommeneren Weise, in welcher Hinsicht insbesonders das Hauptgewicht auf die innere Gesinnung gelegt, die Wurzel der Moralität im freien Willen des Menschen gefunden wird, so daß jeder Libertinismus und Quietismus ausgeschlossen erscheint [1]).

---

[1]) Im Einzelnen vertritt Barnabas in der Sittenlehre einen Standpunkt, der wohl das im Decalog ausgesprochene Naturgesetz involvirt, dabei aber durchgehends höhere Anforderungen stellt und das besondere Gewicht auf die innere Gesinnung und freie lebendige Ueberzeugung legt, mit der die Forderungen des Gesetzes Christi vollzogen werden; insbesonders urgirt er wahre Gottes- und Nächstenliebe, während er überhaupt das ganze Leben des Christen als übernatürliches auf Grund des Glaubens mittelst der Gnade zur Geltung gebracht haben will, und werden auch christliche Gemeinschaftlichkeit, sowie Geduld im Leiden empfohlen. Klemens charakterisirt den übernatürlichen Standpunkt der christlichen Moral insbesonders von deren formellen Seite, sowie sie durch die rechte übernatürliche Motivirung und die entsprechende innere Gesinnung gegeben ist; es ist ihm diese Moral die nach Christus bemessene Frömmigkeit, die ruhmvolle und erhabene Richtschnur unserer Vollendung, die Erziehung in Christo, der untadelhafte Wille des Vaters, der uns berufen hat, mit dem wir im Einklange sein müssen, wobei allerdings auch die natürlichen Pflichten, jedoch geadelt und gehoben, urgirt werden, ebenso die christliche Gemeinschaftlichkeit. Ignatius bringt an sich selbst die christliche Moral nach deren idealen übernatürlichen Höhe zur Darstellung, insofern er namentlich durchdrungen ist von Gottes- und Nächstenliebe, von Selbstverläugnung und Demuth; sodann bezeichnet er als Grundton der christlichen Sittenlehre die Ehre Gottes und Christi, auf welcher die christliche Moral beruht, die getragen

Ist nun dies die Gesammtdoktrin der apostolischen Väter, sowie sie in deren Schriften vorliegt, so wird dieselbe von den einzelnen apostolischen Vätern zugleich in einer Weise vertreten, daß zwischen denselben durchaus kein Widerspruch besteht [1]); es ist vielmehr bei allen

---

ist von übernatürlichen Motiven, basirt in der inneren Gesinnung und Freiwilligkeit, wodurch ihre Erhabenheit über die jüdische zu Tage tritt; und die erwähnten evangelischen Räthe, sowie überhaupt die hervorgehobenen Detailpflichten zeigen die höhere Tendenz bei einer gesunden natürlichen Grundlage. Auch Polykarp charakterisirt die christliche Moral sowohl summarisch als in ihren Detailpflichten derart, daß sie durchwegs eine auf die gesunde Natur gebaute Uebernatürlichkeit zur Schau trägt, wie sie namentlich durch Gottes- und Nächstenliebe, durch Selbstverläugnung und Abtödtung, Geduld und Demuth zu Tage tritt, und soll Alles zur Ehre Christi geschehen, wie er denn überhaupt von den Erziehungsgrundsätzen der Furcht des Herrn spricht. Hermas bringt nicht blos die Wurzel der Moralität, den freien Willen, in dem die Sünde und die Tugend gründen, zur Geltung, insbesonders durch die Art und Weise, wie er die Sünde charakterisirt; sondern er vertritt auch insbesonders den übernatürlichen Standpunkt der Moral durch die Beziehung auf die Gnade, die die Erfüllung der Gebote Gottes ermöglicht, durch die wiederholt hervorgehobene Schwierigkeit der Buße bei den nach der Taufe Gefallenen, durch die Betonung der inneren Gesinnung bei der Uebung der Tugend, durch die supererogatorischen Werke, durch die Art und Weise, in der er das Fasten empfiehlt, durch die Einschärfung der Demuth und die Beurtheilung des Reichthums; auch nennt er das christliche Sittengesetz überhaupt Zucht des Herrn und großartige, schöne und preiswürdige Gebote. Im Briefe an Diognet endlich wird das christliche Leben in einer Weise gezeichnet, welche die auf der gesunden Natur aufgebaute Uebernatürlichkeit unverkennbar zur Schau trägt und kommt dasselbe insbesonders durch die Gottesliebe sowie durch die daraus fließende wahre, uneigennützige Nächstenliebe zum Ausdruck. — [1]) So herrscht bezüglich der Fähigkeit der Vernunft außer und vor der Offenbarung kein Zwiespalt zwischen Hermas und dem Briefe an Diognet, da hier nur die moralische Impotenz behauptet wird, welche eine gewisse Befähigung des Einzelnen nicht ausschließt, die ihn eben auch verantwortlich macht. Ebenso wenig stehen Barnabas, Ignatius und der Verfasser des Briefes an Diognet im Gegensatze zu den anderen apostolischen Vätern, wenn sie gegen das alte Testament eine gewisse Oppositionsstellung einnehmen, da diese nicht gegen die Offenbarung als solche gerichtet ist, und die Andern das alte Testament eben auch in Christo erfüllt sehen. Und das tausendjährige Reich, das Barnabas, Klemens und Hermas mehr oder weniger bestimmt hervorheben, mögen die Andern dadurch andeuten, daß sie bei dem Endlose der Gerechten auch vom Reich Gottes und Christi sprechen. In der Darstellung der christlichen Sittenlehre endlich widersprechen sich keineswegs Barnabas und Hermas einerseits und Klemens und Ignatius anderseits, wenn die Ersteren mehr den materiellen Inhalt und Letztere mehr die formelle Seite derselben darlegen, indem Alle den übernatürlichen Charakter der christlichen Sittenlehre zum Ausdruck bringen, wo die Uebernatur auf die gesunde Natur sich aufbaut, was vom

im Ganzen und im Wesentlichen die Lehrdoktrin gleichlautend und es werden nur bei den Einzelnen einige Lehrpunkte mehr hervorgehoben und schärfer betont und werden nicht immer alle Lehrpunkte bei allen ausdrücklich erwähnt, wofür sie sich aber in gewisser Hinsicht ergänzen und in ihrer Gesammtheit ein noch vollkommeneres Bild der christlichen Lehre der unmittelbar nachapostolischen Zeit ergeben [1]).

Verfasser des Briefes an Diognet im Zusammenhange und in seiner Verbindung dargestellt wird. — [1]) So heben in der Kennzeichnung der positiven Lehrautorität Barnabas und Polykarp überhaupt die Autorität der Apostel hervor, der Verfasser des Briefes an Diognet läßt diese Autorität im Allgemeinen in Nachfolgern der Väter fortleben, welche Nachfolger bei Klemens als die erprobten Männer noch promiscue als Bischöfe und Presbyter auferscheinen, während sie bei Ignatius κατ' ἐξοχήν Bischöfe heißen, und Hermas die Apostel und Bischöfe zusammen in dieser ihrer Succession aufführt; und dabei tritt bei Klemens, Ignatius und Hermas der Schluß und der Mittelpunkt der kirchlichen Lehrautorität zu Tage, welchen Barnabas, Polykarp und der Verfasser des Briefes an Diognet nicht zu erwähnen veranlaßt sind; und bei Barnabas, Klemens, Polykarp und dem Verfasser des Briefes an Diognet wird insbesonders die Christi Stelle vertretende Autorität urgirt, welche in den Nachfolgern der Apostel fortlebt, während bei Ignatius und Hermas auch eigens das göttliche Princip hervorgehoben wird, welches das kirchliche Lehramt als unfehlbares erscheinen läßt. Was sodann die beiden Glaubensquellen betrifft, so tritt bei Barnabas und Klemens die Schrift, bei Hermas die Tradition in den Vordergrund, während von Ignatius, Polykarp und dem Verfasser des Briefes an Diognet beide Glaubensquellen ausdrücklich hervorgehoben werden, die übrigens Alle factisch anerkennen. Weiterhin verdient bezüglich des Verhältnisses des Glaubens zur Vernunft hervorgehoben zu werden, daß Barnabas die Erkenntniß der neutestamentlichen Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie als Gnosis bezeichnet, während die Uebrigen, besonders Klemens, unter Gnosis die tiefere Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens verstehen; und wenn Ignatius beim Glauben den Anschluß an die Lehrautorität hervorhebt, so supponirt die gleiche Anschauung der von den Anderen ebenfalls eingehaltene principielle Standpunkt; wenn aber namentlich Polykarp die Freiheit des Glaubens betont, so verkennen diese auch nicht die andern apostolischen Väter, indem sie den Glauben auch als moralische Tugend fassen, wie insbesonders Hermas, und indem die Nothwendigkeit der Gnade eben auch Polykarp nicht ausschließt. In den einzelnen Glaubenslehren endlich, sowie in der Sittenlehre tritt in der gegebenen summarischen Darstellung das gegenseitige Verhältniß der apostolischen Väter, respective deren gegenseitige Ergänzung ohnehin deutlich genug zu Tage, daß wir nur, um uns nicht zu wiederholen, auf das Gesagte zu verweisen brauchen.

§. 27.

Die Lehrdoktrin der apostolischen Väter und die Schriftlehre.

Wir haben nunmehr einen principiellen Vergleich anzustellen zwischen der christlichen Lehrdoktrin, sowie dieselbe in den Schriften der apostolischen Väter vorliegt, und zwischen der Schriftlehre, sowie dieselbe der neutestamentliche Kanon darstellt. Da drängt sich nun vor Allem die Ueberzeugung auf, daß die apostolischen Väter in ihrer Lehrdoktrin einen Standpunkt einnehmen, der der Schriftlehre vollkommen entspricht. Das petro-apostolische Lehramt wird eben auch von der Schrift als das Formalprincip des Christenthums ausgewiesen, in welchem Sinne die Bischöfe und deren Spitze, der Papst, fort und fort unter dem Einflusse des h. Geistes stehen, sowie sie als die Nachfolger der Apostel Christi Stelle vertreten, und es legen namentlich die Evangelien den geschichtlichen Verlauf der Einsetzung und Ausstattung des Apostolates und Primates dar, während insbesonders Paulus die lehrende Kirche als solche und in ihrer Gesammtheit schildert, sowie dieselbe als unfehlbare Lehrautorität auf Erden sich geltend zu machen hat [1]). Sodann gibt sich die Schrift nicht blos selbst

---

[1]) Im Besonderen vertritt Barnabas seinen principiellen Standpunkt im unverkennbaren Anschlusse an die Evangelien (Mark. 3, 13. 14. Luc. 6, 13. Matth. 18, 18. u. 28, 19. überhaupt das Matthäus-Evangelium, insofern es namentlich Christum als den verheißenen Messias nachweist); Klemens legt die apostolische Nachfolge dar im offenbaren Einklange mit dem Auftreten des Paulus in der Apostelgeschichte (Act. 13, 2. 3. 15, 24. 25. 20, 17. flgd.), sowie mit dessen Lehre in den paulinischen Briefen (Röm. 1, 1. 10, 15. 1 Cor. 1, 14—17, 2, 10. 4, 1. 12, 28—30. 14, 2. 2. Cor. 5, 18. 20. Eph. 2, 19. 20. 3, 2—5. 4, 11. 12. Gal. 1, 1. 2, 2. 9. Phil. 1, 1. 4, 3. Kol. 4, 17. Tit. 1, 5. 3, 10. 1 Tim. 1, 20. 3, 2. 8—13. 4, 14—16. 5, 17. 19. 22. 2 Tim. 1, 6. 13. 14. 2, 2. 17. Philom. 2. 24); Hermas zeigt sich in der Geltendmachung seines Standpunktes ebenso beeinflußt von der Darstellung der Evangelien (Mark. 3, 13. 14. 8, 38. 16, 16. Joh. 1, 22. 3, 23. 10, 7. 9. 13, 20. 14, 26. 15, 15. 16, 12. 13. 17, 3. 20, 21. 21, 15—17.), wie von der Lehre des Paulus (Eph. 1, 22. 2, 19—21. 4, 4. 11—14. 5, 22. 23. 1 Cor. 10, 4. 15, 23. 25.) und dem Auftreten des Petrus (Act. 1, 15. 2, 14. 3, 12. 4, 8. 5, 3. 5, 29. 9, 32. 10, 9 flgd. 15, 7.); Ignatius hat in seiner Auffassung des Episcopates und der Kirche als Ganzes gewiß die Darstellung des Paulus Eph. 1, 22. 2, 19 — 22. 4, 4. 11 — 14. 1 Cor. 15, 20. 25. u. Kol. 2, 19. im Auge, sowie sein Urtheil über die römische Kirche dem Auftreten des Petrus (Math. 16, 16. Luc. 22, 31—32. Joh. 1, 22. 21, 15—17.) entspricht; und der Verfasser des Briefes an Diognet legt in der Weise des Johannes (Joh. 1,

als Glaubensquelle, sondern sie bezeugt auch implicite und explicite die mündliche Ueberlieferung als zweite Glaubensquelle neben und außer der h. Schrift [1]). Und ein streng historischer und dogmatischer Glaube ist es, welcher insbesonders nach den Evangelien, aber auch nach Paulus, der geoffenbarten göttlichen Wahrheit entgegengebracht werden muß, und dessen Beziehung zur Vernunft auch nach der Schriftlehre keine andere ist, als daß er weder vor demselben noch nach demselben den rechten Vernunftgebrauch ausschließen will [2]).

1—14. 13, 20. 14, 26. 15, 15. 16, 12. 13. 20, 21. 1. Joan 1, 1—5. 2, 24. 3, 11. 4, 14. 16.) die Beziehung des in der Zeit Mensch gewordenen Sohnes Gottes zu den seine Stelle vertretenden Aposteln und deren Nachfolgern dar. — [1]) Im Einzelnen argumentirt der Barnabas-Brief in ähnlicher Weise aus dem alten Testamente wie der Hebräerbrief (Hebr. cc. 1. 2. 3. 4. 7. 8. 9. 10.); Klemens beruft sich namentlich ausdrücklich auf den Korintherbrief, dessen Inspiration, sowie die der h. Schrift überhaupt, er ganz nach Paulus (2 Tim. 3, 16.) und Petrus (2 Pet. 1, 21.) bezeugt; ebenso beruft sich Polykarp auf den Philipperbrief ausdrücklich als Glaubensquelle, und urgirt er Schrift und Tradition ganz wie Paulus (2. Theff. 2, 14.); Ignatius bezeugt wie Petrus (2. Pet. 3, 16.), daß die h. Schrift für sich allein als Glaubensnorm nicht genüge. Hermas schöpft aus den beiden Glaubensquellen in der Form der Apokalyps; und der Verfasser des Briefes an Diognet stellt ausdrücklich die beiden Glaubensquellen zusammen, sowie sie im Sinne der Schriftlehre anzuerkennen sind. — [2]) Im Besonderen läßt Barnabas ganz wie Paulus (Apostelgesch. 13, 17. flgd. 24, 14. 26, 6. flgd. 28, 25. flgd. Röm. cc. 2.—6. 8. 9. 10. 11. 1. Cor. c. 10. Gal. c. 3. 5. Hebr. cc. 4. 9. 10) im Glauben die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie gewonnen werden; Klemens charakterisirt den Glauben nicht weniger auf der Grundlage der evangelischen Darstellung (Joh. 3, 36. 17, 3. Mark. 8, 38. 16, 16. Luk. 10, 16. 12, 8. Matth. 10, 32. 33.) als im Sinne der paulinischen Beziehung des Glaubens zum alten Testamente (1. Cor. c. 8. 9. Gal. c. 4. Eph. 2, 11. flgd. Kol. cc. 2. Hebr. cc. 1. 5. 7. 8. 9. 10. 11.), dessen rechtes Verständniß im Glauben erlangt wird, und entspricht das πιστῶς πρὸς τὸν θεὸν (1. Clem. 35, 5) dem ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις (1. Theff. 1, 8.); Hermas fußt in der Geltendmachung des historischen und dogmatischen Glaubens ganz deutlich auf dem Boden der Evangelien (Matth. 28, 19. 20. Mark. 16, 15. 16. Joh. 3, 15. 8, 24. 17, 3. 20, 30. 31. Apostelg. 8, 31. 15, 24. 25.), wie auf jenem des Paulus (Hebr. 11, 1. 3. 6. Röm. 10, 14. 15.); Ignatius und Polykarp treffen namentlich mit Paulus (Gal. 1. 1 flgd. Ephes. 4, 3 flgd. 1. Cor. 1, 10. 3, 11. Röm. 13, 1. 2. 2. Theff. 2, 3. 2. Tim. 2, 16. Tit. 3, 9. 10.) darin zusammen, wenn sie für den Glauben ein bestimmtes, einheitliches Bekenntniß urgiren; und der Verfasser des Briefes an Diognet legt einerseits ganz in der Weise wie Johannes (Joh. c. 1. 1. Joan. c. 1.) die Grundlage des Glaubens, den in seinem Sohne sich offenbarenden Gott dar, während er anderseits in der Weise wie Paulus das Verhältniß des Glaubens zur Vernunft (Apostelgesch. 17, 16—21. Röm. 1, 19. flgd. 1. Cor. 2, 6—16. cc. 12. 15. Ephes. 4, 13. flgd. Kol. 1, 25. flgd. 2. Cor. 3, 6.) kennzeichnet.

Fassen wir aber sofort die Gesammtmaterie der christlichen Lehrdoktrin der apostolischen Väter in's Auge. In dieser Beziehung ist denn einmal die Theologie der apostolischen Väter eben auch die Theologie der Schriftlehre, indem nicht nur bereits im alten Testamente der theistische Gott mit seinen absoluten Vollkommenheiten entschieden zu Tage tritt, sondern dies auch nicht weniger geschieht im neuen Testamente, wo noch insbesonders der specifisch christliche Gottesbegriff ausdrücklich gelehrt wird, in welchem Sinne die wahre Gottheit des Sohnes, des ewigen Logos, und des Geistes klar hervortritt, so daß Vater, Sohn und Geist als die drei göttlichen Personen in der Einen göttlichen Natur und Wesenheit als die bestimmte Schriftlehre erscheinen [1]). Alsdann trifft die Kosmologie der apostolischen Väter mit jener der Schrift zusammen, insofern das alte und neue Testament das Schöpfungsdogma genau entwickelt, resp. bestimmt hervorhebt, wobei auch die Welt als durch den Sohn des Menschen wegen, u. zw. besser als sie gegenwärtig ist, geschaffen erscheint; insoferne die Schrift die Existenz guter und böser Geister bezeugt, von denen jene theilweise durch einen Sündenfall zu diesen geworden sind, welche Teufel dem Menschen zu schaden suchen und überhaupt in gewisser Weise die Welt beherrschen, sowie die guten Engel das Wohl anstreben; und insofern

[1]) Barnabas reflektirt in seiner Geltendmachung des Sohnes Gottes nicht weniger die Lehre der synoptischen Evangelien (Matth. 3, 17. 11, 2. 21, 42. 26, 63., Mark. 16, 14.) als jene des Paulus (Col. 1, 16. Hebr. 3, 5.), während die wenigen Stellen, in denen vom h. Geiste die Rede ist, sich insbesonders an Paulus (Tit. 3, 3—7.) anzuschließen scheinen; Klemens trifft in seiner Lehre von der Gottheit Christi ganz besonders mit dem Hebräerbrief zusammen (Hebr. 1, 3. 4. 5. 7. 8. 13. 3, 5. 12, 2.), sowie in seiner Lehre vom h. Geiste mit dem Briefe des Paulus an Titus (3, 5. 6.); Hermas legt die Gottheit des Sohnes dar namentlich in der Weise des Johannes, wie er vom h. Geiste überhaupt in der Weise der Evangelien (Matth. 28, 19. Joan 16, 13. 3, 5—6. 15, 26.) und des Paulus (1. Cor. 2, 10—11. 3, 16. 6, 11. 12, 3. 8—12. Röm. 5, 5. 8, 9. 12, 3. Tit. 3, 5. 6.) spricht. Ignatius und der Verfasser des Briefes an Diognet gebrauchen auch den specifisch Johanneischen Ausdruck, λόγος, vom Sohne Gottes, sowie sie sonst in der Darstellung des Sohnes Gottes insbesonders an Johannes (Joh. c. 5, 19. 7, 17. 29. 8, 58. 6, 63.) mahnen, und der Erstere steht in seiner Lehre vom h. Geiste ganz auf dem Boden der Evangelien (Joh. 3, 8.); und Polykarp erinnert in seiner Vertretung der Gottheit Christi vorzüglich an Paulus (Röm. 8, 11. 14, 10. 12. 2. Cor. 5, 10.), wie die Doxologie, mit der er das Gebet vor seinem Martyrium schließt, sich an ähnliche Ausdrucksweisen des Paulus und Petrus (2. Cor. 13, 13. 1. Pet. 1, 1—2.) anschließt.

nach der Schriftlehre der Mensch nicht blos aus Leib und Seele besteht und sittliche Kraft besitzt, freilich mehr auf dem Boden der Offenbarung als vor und außer derselben, sondern derselbe auch in Gemäßheit seines übernatürlichen Zweckes ursprünglich in besonderer übernatürlicher Weise ausgestattet wurde[1]). Weiterhin entspricht die Soteriologie der apostolischen Väter im Wesen auch jener der Schrift, da diese ebenfalls das Hauptgewicht auf die priesterliche Thätigkeit Christi, auf dessen Leiden und Tod legt, durch den die Katastrophe der Ursünde aufgehoben wurde, und der überhaupt objectiv das Heil für die ganze Welt brachte, u. zw. auch der alttestamentlichen, in welchem Sinne die alttestamentliche Heilsökonomie auf Christus abzielte, während das Lehramt und das königliche Amt Christi erst in secundärer Weise sich auf die Erlösung der Menschheit beziehen; und in diesem Sinne lehrt die Schriftlehre nicht weniger die wahre Menschheit Christi, des in der Fülle der Zeiten nach dem ewigen Rathschlusse

---

[1]) Barnabas urgirt namentlich die ursprüngliche höhere Ausstattung des Menschen wie die Genesis (c. 1. vv. 26. 27.) und Paulus (Eph. 4, 21—24. Col. 3, 8—10.), sowie er auch mit Paulus (2. Cor. 4, 7.) den Leib als Gefäß des Geistes bezeichnet; Klemens charakterisirt die übernatürliche Bestimmung des Menschen wie Paulus (1. Cor. 2, 9.), in welchem Sinne er den Menschen auf Erden als Fremden betrachtet, ganz wie die Apostelgeschichte (7, 6. 29. 13, 17.), der Epheserbrief (2, 19.) und der 1. Brief des Petrus (1, 17. 2, 11.), und er vergleicht die Engel mit Christus wie der Hebräerbrief (cc. 1. 2.); die Beziehung der Weltschöpfung auf die Kirche bei Hermas erinnert an Paulus (Col. 1, 15 flgd. Hebr. 12, 22. flgd.), sowie Hermas auch ganz wie Paulus (Röm. 5, 12. 18—19.) den in Christo erworbenen Gnadenstand als im Princip dem Urzustand entsprechend faßt; bezüglich der religiösen Lage der Heiden bezieht er sich auf den Römerbrief (Röm. 1, 20.) und die Beziehung der Geisterwelt zur Natur und zum Menschen faßt er nicht weniger im Sinne der Evangelien (Luk. 15, 10. 16, 22. Matth. 4, 11. 13, 39 Apostelgesch. 1, 10.) wie in der Weise des Paulus (Hebr. 1, 14. Ephes. 6, 11. 2. Cor. 2, 11. 2. Thess. 2, 6 flgd.); Ignatius betont die Endlichkeit der Welt wie Paulus (2. Cor. 4, 18.), schildert die Engel wesentlich wie Paulus (Col. 1, 16. 20. 2, 18. Eph. 1, 20. 21.) und Petrus (1. Pet. 1, 11. 12. 3, 22), und spricht wie das Johannes-Evangelium (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11.) von dem Teufel als dem Fürsten der Welt; und der Verfasser des Briefes an Diognet steht ganz auf dem Standpunkte des Paulus, wenn er die Welt um des Menschen willen erschaffen sein läßt (Apostelgesch. 17, 24 flgd., Röm. 1, 20.), ebenso in der Art und Weise, wie er die übernatürliche Beziehung des Menschen geltend macht (2. Cor. 5, 1 flgd.), und die Ohnmacht des Menschen vor und außer der Offenbarung schildert (Röm. 1, 21 flgd. 12, 1 flgd.), und es will derselbe ebenso wie Paulus die Engel bestimmt von dem Logos (Ephes. 1, 20. 21. Kol. 1, 16. 17. 2, 18 flgd. Hebr. 1, 4.) unterschieden haben.

des Vaters Mensch gewordenen Sohnes Gottes, der aus Maria, der Jungfrau, durch den h. Geist empfangen wurde und von dem Tode zum neuen Leben erstand [1]). Und in Gemäßheit der wesentlich gleichen Soteriologie ist auch die Charitologie der apostolischen Väter keine andere als die der Schrift, nach welcher ja das objectiv universelle Erlösungsverdienst Christi durch einen eigenen Proceß erst an die einzelnen Subjecte gebracht wird; und zwar macht sich in diesem Processe in erster Linie ein göttlicher Factor geltend, insofern von vorneherein derselbe auf dem göttlichen Rathschlusse gründet und durch ein specifisch göttliches Princip, die actuelle Gnade, ermöglicht wird,

---

[1]) Barnabas bestimmt die Genugthuung wie Petrus (1. Petr. 1, 2.) und der Hebräerbrief (cc. 8. 9. 10. 12.) und faßt überhaupt deren Tragweite in der Weise des Paulus, wie namentlich bezüglich der Auferstehung, der Aufhebung der Finsterniß, der Stiftung des neuen Bundes (1. Cor. 15, 12. flgd. Col. 1, 13. Hebr. 12, 14. 15. 8, 6. flgd.), die Incarnationslehre aber erinnert mehr an die Weise der Synoptiker (Matth. cc. 1. 2. Matth. 22, 43—45, Luc. cc. 2. 3.) und des Johannes (1. Joan 4, 2. 5.) und in der Fassung des von Christus gegebenen Gesetzes steht er ganz auf dem Boden des Paulus (Röm. cc. 4. 7. Gal. cc. 3. 4. 5.). Klemens reflectirt in seiner Genugthuungslehre die Evangelien (Matth. 26, 28. Mark. 44, 24. Joh. 15, 12. 1, 29.), sowie den ersten Brief des Johannes (1, 7. 2, 3. 4, 10.), in der Beziehung der Erlösung auf den alten Bund die beiden Briefe des Petrus (1. Petr. 3, 18—20. 4, 6. 2. Petr. c. 3.) und den Hebräerbrief (9, 15.), auf welch letzteren (Hebr. 9, 11—14. 7, 26. 27. 9, 24. 25.) auch die fürbittende Thätigkeit Christi als des Hohenpriesters hinweist, und von dem Mensch gewordenen Sohne Gottes spricht er in der Weise der communicatio idiomatum (wie auch Ignatius) wie Petrus (Apostelgesch. 3, 14. 15.) und Paulus (1. Cor. 2, 8.). Hermas trifft in seiner Erlösungslehre mehr mit den Evangelien (Matth. 20, 28 Marc. 10, 45. Joh. 3, 16. 17.), in seiner Incarnationslehre mehr mit Paulus (Philipperbrief c. 2.) und Johannes (cc. 1. 10.) zusammen. Bei Ignatius erscheint Christus als Hoherpriester wie im Hebräerbrief (cc. 5. 7. 8. 9. 10.) und schließt sich dessen Erlösungslehre überhaupt an Paulus (Röm. 4, 25. 1. Cor. 8, 11. 2. Cor. 8, 9. Röm. 8, 17.) an, während seine Incarnationslehre mehr mit den Synoptikern (Matth. 1, 1. flgd. 2, 1 flgd. Luc. cc. 1. 2.) zusammentrifft. Polykarp folgt in seiner Erlösungslehre überhaupt dem Petrus (1. Pet. 2, 22. 24. 1, 18. 19. 3, 18.) und Johannes (1. Joan 1—2, 3. 4, 10.) und namentlich faßt er das Hohepriesterthum Christi wie der Hebräerbrief, den Heilswillen Gottes und die Auferstehung Christi wie Paulus (Röm. 3, 21—26. c. 9. 1. Cor. c. 15.), die Herrlichkeit des Auferstandenen wie Paulus (Phil. 2, 8—10. Hebr. 2, 9.) und Petrus (1. Petr. 1, 11.) und die Menschwerdung wie Johannes (1. Joan 4, 3). Und im Briefe an Diognet kommt die Heilsökonomie zur Darstellung ganz nach Art des Paulus (Gal. 4, 4. Röm. cc. 1. 2.), während die Erlösung mehr nach Petrus (Apostelg. 2, 36. 4, 12. 1. Petr. cc. 2. 3. 4.) und die Menschwerdung mehr nach Johannes (c. 1. 1. Joan. c. 1.) geltend gemacht werden.

insoferne Gott selbst in diesem Processe den specifisch übernatürlichen Zustand der heiligmachenden Gnade herbeiführt und er auch darüber hinaus fort und fort bis zum Abschlusse der irdischen Lebensperiode seine actuelle Gnade wirken läßt, und insofern Gott zur entsprechenden Vermittlung seiner Gnade eigene sinnfällige Organe bestellt hat, seine unter seinem fortwährenden Beistande stehende sichtbare Kirche, in der die dreigliedrige Hierarchie, die Apostel (Bischöfe und Presbyter) und Diakonen, mit Petrus an der Spitze, einen bestimmten Heilsorganismus bilden, und sodann das Opfer und die sieben Sacramente, welche in der Kirche und durch die Kirche zur Spendung der Heilsgnade ihren Vollzug haben und wo Christus in der Eucharistie wesentlich und wahrhaftig gegenwärtig ist; in zweiter Linie aber hat sich auf Grundlage des göttlichen Factors und unter demselben auch ein menschlicher, natürlicher Factor in freier Weise zu bethätigen, insofern schon von vorneherein der göttliche Heilsrathschluß in einer gewissen Beziehung zur freien sittlichen Thätigkeit des Menschen steht, und insofern alsdann der Mensch in der Kirche unter Theilnahme am Opfer und an den Sacramenten ein Leben bethätigt, welches in Glaube, der Grundlage der ganzen Heilsthätigkeit, Hoffnung und Liebe gründet und durch die sonstigen Tugenden sich auszeichnet und welches nicht weniger durch die rechte innere Gesinnung als durch die dem Gesetze Gottes entsprechende äußere Werkbethätigung fort und fort bis zum Tode sich geltend zu machen hat[1]). Endlich entspricht die Eschatologie der apo-

[1]) Barnabas betont scharf den Gnadenfactor wie Paulus (Briefe a. d. Röm. u. Gal.) und läßt dabei wie dieser die äußere Werkthätigkeit zurücktreten, in welchem Sinne er auch gegen das alttestamentliche Gesetz polemisirt; den göttlichen Heilsrathschluß hebt er namentlich nach den Evangelien (Matth. 22, 14. 9, 13. 21, 42. 23, 31.) hervor und den Rechtfertigungszustand schildert er in der Weise des Paulus (2. Cor. 5, 17. 6, 16. Eph. 3, 17. 2, 22. 1. Cor. 3, 16. Tit. 1, 2. 3. 6. Hebr. 6, 6.) und des Johannes (Joh. 3, 3—6. 15, 4. 5. 1. Joan 3, 9.). Klemens stellt ganz wie Paulus (Röm. cc. 3. 4. 9. Tit. 3, 5.) den Glauben, wie er wesentlich auf dem göttlichen Princip beruht und in Christo gründet, der menschlichen Thätigkeit gegenüber, die er ebenso wie Paulus (1. Cor. 13, 4. flgd. Gal. 5, 3. 6.) in der Liebe vollendet sieht, die ihm wie bei Petrus (1. Pet. 4, 8.) die Menge der Sünden bedeckt; den Heilsrathschluß, den Gnadeneinfluß und den Rechtfertigungszustand legt er gleichfalls im besonderen Anschlusse an Paulus (1. Cor. 3, 16. 4, 7. 6, 19. Tit. 3, 5 flgd. Röm. 9, 16. 1. Tim. 1, 13—16.) dar, während die Darstellung des kirchlichen Organismus an die Evangelien (Luk. 6, 13. 10, 16. Mark. 3, 13. 14. Matth. 6, 18. Luk. 22, 31. 32.) und Paulus (1. Cor. 4, 1. 2. Cor. 5, 18. 20. Eph. 2, 19. 20. 4, 11. 12. Phil. c. 1. 1. Tim. 3, 8—13.) und die Urgirung der kirchlichen Fürbitte an Paulus (Eph. 6, 18. Röm. 15, 30. 1. Theff.

stolischen Väter auch jener der Schrift, insofern nach derselben die allgemeine Auferstehung von den Todten und das allgemeine Gericht über die Lebendigen und die Todten den Abschluß der irdischen Weltperiode bilden werden, worauf entsprechend der mit dem physischen Tode eintretenden Stabilität die ewige Glückseligkeit der Gerechten im Himmel und die ewige Verdammung der Ungerechten in der Hölle folgen wird, an welchen Endschicksalen auch die wiedererstandenen

---

5, 25.) und Johannes (Apoc. 5, 8.) erinnern. Hermas macht überhaupt den menschlichen Factor des Heilsprocesses geltend in der Weise der Synoptiker (Matth. cc. 5. 6. 7. 13. 18. Luc. cc. 8. 14.) und des Jakobus, sowie den übernatürlichen in der Weise des Paulus (1. Cor. 3, 6—7. 2. Cor. 3, 3—6. Phil. 1, 29. 2, 13. Röm. 8, 26.) und des Johannes (Joh. 15, 4—6. 1. Joan. 3, 9—10.) und trifft insbesonders in der Fixirung der Buße mit dem Hebräerbrief (c. 6.), in der Schilderung des Rechtfertigungszustandes mit Paulus überhaupt (Röm. 8, 9—10. Ephes. 1, 14. 4, 23. 24. Gal. 3, 26. 27. 2. Cor. 1, 21.) und in der Geltendmachung des Heilsorganismus mit den Evangelien (Matth. 3, 10. 7, 16—18. 17, 7. 22. 21, 33. flgd. 25, 14. 28, 19. Joh. 15, 1. Apostelg, 4, 12.) und Paulus (1. Cor. 10, 4. Hebr. 10, 19. 25. 12, 22. Röm. 6, 6. Eph. 4, 23.) zusammen. Ignatius steht im Allgemeinen ganz auf dem Boden des Paulus, in dessen Weise der Gnadenfactor (Röm. 1, 5. 7. 1. Cor. 1, 3. 2. Cor. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 3. 1. Theff. 1, 1. 2. Gal. 1, 3. Eph. 1, 2.), die Berufung (Röm. 11, 5. 8, 30. Eph. 1, 4. 5.), der Rechtfertigungszustand (1. Cor. 3, 16. 6, 15. 19.), die mit dem Glauben verbundene Liebe (1. Cor. c. 13. Gal. 5, 6.), die Einheit der Lehre (1. Cor. 1, 10. Röm. 16, 17. 2. Theff, 2, 3. 2. Tim. 2, 16. Tit. 3, 9. 10.), der kirchliche Heilsorganismus (Eph. 1, 10. Col. 1, 20. Eph. 5, 32.) hervorgehoben werden, sowie er auch wie Paulus (Röm. cc. 4. 7. 1. Cor. cc. 8. 9. 10. Gal. cc. 2. 3. 4. 5.) gegen die alttestamentlichen Satzungen Stellung nimmt, und schließt sich dessen Auffassung von der Eucharistie wie an Paulus (1. Cor. 11, 25. 29. 10, 16.), so an die Evangelien (Matth. 26, 27. 28. Mark. 14, 12. Luc. 22, 19. Joan. c. 6.) an. Bei Polykarp kommt der göttliche Factor des Heilsprocesses ganz in der Weise des Paulus zur Darstellung, wie bezüglich der Heilsvermittlung (1. Cor. 4, 1. 2. Cor. 5, 18. 20. 1. Tim. cc. 3. 4.), Berufung (Röm. 8, 28. 30. Gal. 1, 6. Eph. 2, 8. 9.), des Rechtfertigungszustandes (1. Cor. 6, 10. 11. Tit. 3, 3—7. 2. Cor. 6, 14.), des Glaubens und der Liebe (Gal. 5, 6.), während der menschliche Factor namentlich im Anschlusse an Petrus (1. Pet. cc. 2—5.) urgirt wird. Und der Brief an Diognet schildert das Leben des Christen, sowie es das Product der beiden Factoren des Heilsprocesses ist, ganz im Einklange mit den Evangelien (Matth. cc, 5. 6. 7. 13. Luc. cc. 8, 14.) und der Lehre des Paulus (Röm. cc. 6. 8. 12. 13. 1. Cor. cc. 7. 13. Eph. cc. 4. 5. 6. Phil. cc. 2. 3. Kol. cc. 2. 3. 1. Theff. cc. 1. 4. 2. Theff. cc. 1. 3. Hebr. cc. 12. 13.), sowie insbesonders an den letztern die Art und Weise erinnert, in der der übernatürliche Gnadenfactor (Phil. 1, 29. 2. Theff. 3, 3—5. Eph. 1, 10. Gal. 4, 1.) und der Rechtfertigungszustand (2. Cor. 5, 17. Eph. 4, 21.) geltend gemacht werden und gegenüber dem alten Testamente Stellung genommen wird (Röm. cc. 4. 7. Gal. cc. 3. 4. 5.).

Leiber Theil haben werden, und wobei auch eine gewisse Verklärung der physischen Natur eintreten soll; und auch nach der Schrift hat es den Anschein, als ob die zweite Ankunft Christi zum Gericht nahe bevorstehe [1]). Was aber noch die Sittenlehre anbelangt, so stehen auch da die apostolischen Väter in Harmonie mit der Schriftlehre, nach welcher nämlich das Leben des Christen eben als ein specifisch übernatürliches durch übernatürliche Motivirung zur Geltung kommen muß, ohne daß jedoch dabei die gesunde Natürlichkeit verläugnet werden soll, in welcher daher auch zwischen Räthen und Pflichten unterschieden, nicht weniger die innere Gesinnung wie die äußere dem Gesetze entsprechende Handlung urgirt und überhaupt in die auch unter dem Einflusse der Gnade gewahrte Freiheit des Willens die Wurzel jedweden moralischen Handelns gesetzt wird [2]).

[1]) Im Besonderen entspricht die Nähe der zweiten Ankunft Christi, von der Barnabas, Klemens und Hermas sprechen, dem Petrus (3. Petr. 3, 8 flgd.) und Paulus (2. Theſſ. c. 2. Hebr. 10, 37.); die Auferstehungslehre des Barnabas, Hermas und Polykarp entspricht überhaupt der Darstellung der Evangelien (Joh. 6, 55. 5, 28. 29.) und des Paulus (Apostg. 17, 17. 23, 1. 24, 14. 1. Cor. c. 15.) und urgirt insbesonders Klemens die Identität der Leiber im Sinne des Job (19, 25—27.) und der evangelischen Darstellung (Joh. 5, 28. 29.), während Ignatius namentlich wie Paulus (1. Cor. 15, 12—21.) unsere Auferstehung mit der Auferstehung Christi in Verbindung bringt. Die Lehre vom Gerichte, welche überhaupt im Sinne der Evangelien (Matth. 25, 31—56. Joh. c. 5.) und des Paulus (Apostelg. 17, 30, 2. Cor. 5, 10. Röm. 14, 20.) vertreten wird, wird von Barnabas, Klemens und Polykarp in der Weise des Petrus (1. Petr. 4, 5.) und des Paulus (2. Tim. 4, 1.) als Gericht über die Lebendigen und die Todten bezeichnet und lassen Barnabas und Polykarp mit Paulus (1. Cor. 6, 2. vgl. Matth. 19, 28.) die Gerechten an dem Gerichte über die Gottlosen Theil nehmen. Die Verklärung der physischen Natur bei Barnabas und Hermas schließt sich an an Paulus (Röm. 8, 19—22.), Petrus (Apostelg. 3, 18—31. 2. Petr. 3, 7—13.) und Johannes (Apoc. 21, 1. 2.) und das Reich Gottes, von dem alle apostolischen Väter sprechen, folgt der Ausdrucksweise der Evangelien (Matth. 13, 43. 16, 28. 21, 31. 26, 29. Mark. 10, 25. Luc. 22, 16. 29. Joh. 3, 3. 5.). Die Participation der leiblichen Natur an dem ewigen Schicksale im Jenseits, sowie die Stabilität der Seele nach dem Tode macht insbesonders Klemens im Sinne der Evangelien (Matth. 25, 31. flgd. Joh. 9, 4.) und des Paulus (2. Cor. 5, 10. 6, 2. Gal. 6, 10.) geltend, während er die ewige Seligkeit mit Paulus (1. Cor. 2, 9.) in seiner Unermeßlichkeit charakterisirt; Hermas läßt im Geleite der Engel in der Weise der Evangelien (Luc. 16, 22.) das ewige Leben antreten und hebt die Verschiedenheit des Lohnes ganz im Sinne der Evangelien (Matth. 16, 27.) und des Paulus (2. Cor. 9, 6. 1. Cor. 3, 8.) hervor; und Ignatius charakterisirt das ewige Leben als Schauen im Sinne des Johannes (1. Joan 3, 2.). — [2]) Im Einzelnen urgirt Barnabas die äußere Bethätigung bei der rechten inneren Gesinnung im Sinne der Evangelien (Matth. cc. 5—9.)

Im Ganzen entspricht also ganz gewiß die Lehrdoktrin der apostolischen Väter der Schriftlehre. Dabei ist auch ersichtlich, daß im Allgemeinen die ganze Schriftlehre in den Schriften der apostolischen Väter ihren Ausdruck gefunden habe, und daß manche Lehrpunkte hier noch detaillirter auferscheinen als in der Schrift, die übrigens die christliche Lehrdoktrin in ungleich größerer Fülle liefert [1]). Auch der

---

nicht weniger als des Paulus (Röm. cc. 6. 8. Eph. c. 4. Phil. c. 2. Kol. c. 3 1. Theff. c. 4.), legt die Idee eines christlichen Communismus vor in der Weise der Apostelgeschichte (4, 32.) und hebt mit Paulus beim christlichen Gesetze die Freiheit (Gal. 45, 2. 9. Eph. 2, 15. Röm. 8, 2.) hervor; Klemens verbindet noch formeller im Sinne der Evangelien (Matth. 7, 21.) und des Paulus (Röm. 2, 13. 16, 18. Phil. 3, 18. flgd. Tit. 1, 10—16.) die rechte innere, auf übernatürlicher Basis sich aufbauende innere Gesinnung mit der rechten, den göttlichen Satzungen entsprechenden Bethätigung und bezeichnet das christliche Gesetz als κάνων wie Paulus (Gal. 6, 16.); Hermas erinnert in der Geltendmachung der innern Gesinnung, welche namentlich die Sünde und die Tugend charakterisirt, sowie in der Vertretung der supererogatorischen Werke an die Evangelien (Matth. 19, 12. 21. 15, 11. 15—20.) und Paulus (1. Cor. 7, 25—28. 39. 40.), dagegen in der Einschärfung der entsprechenden äußeren Bethätigung an Jakobus (c. 2.). Ignatius stellt sowohl in sich selbst das christliche Ideal dar als auch legt er dasselbe vor in dem Sinne der Evangelien (Matth. cc. 5—9.) und des Paulus (1. Cor. c. 13.), sowie er mit Paulus (1. Cor. 10, 31.) das Motiv der Ehre Gottes betont und die Liebe zu Gott und Christus ganz wie Johannes (Joh. 14, 21. 1. Joan 3, 14. 4, 7. 16.) vertritt. Polykarp erinnert in seiner Geltendmachung des christlichen Lebens überhaupt an Petrus (1. Petr. cc. 2. 3. 4. 5.) und hebt insbesonders den Willen Gottes mit den Evangelien (Matth. 6, 10. 7, 21. 12, 50. Joh. 5, 30. 6, 38. 39.) sowie das Gewissen mit Paulus (Röm. 14, 23.) hervor; und im Briefe an Diognet entspricht die Schilderung des christlichen Lebens ganz den Evangelien (Bergrede bei Matthäus) und dem Paulus (wie insbesonders die practischen Theile der paulinischen Briefe) und wird insbesonders das Leben der Heiden und Juden im Sinne des Paulus (Röm. cc. 1—4.) charakterisirt. — [1]) Die Schrift steht schon ob ihres Inspirationscharakters auf einer ganz eminenten Höhe, an die die Schriften der apostolischen Väter nie und nimmermehr hinanzureichen vermögen, und besitzt jene auch einen viel größeren Umfang als diese, so daß auch von dieser Seite der ungleich größere Reichthum der Schrift sich von selbst versteht. Dessenungeachtet liegt es am Tage, daß die apostolischen Väter den Schatz der Schriftlehre in sich aufgenommen haben, den sie sofort in großen und kleinen Zügen mehr oder weniger detaillirt in ihren Schriften zur Darstellung bringen. Unter die hier detaillirter vorkommenden Lehrpunkte möchten wir namentlich rechnen das kirchliche Lehramt als das Formelprincip des Christenthums, das sich eben bei den persönlich inspirirten Aposteln nicht so concret äußern konnte, dann den kirchlichen Organismus selbst, sowie er aus Primat, Episcopat, Presbyterat und Diakonat besteht und sich in bestimmter Weise fortpflanzt, während insbesonders die Lehre vom h. Geiste in den Schriften der apostolischen Väter mehr nur angedeutet erscheint.

Umstand macht sich bemerkbar, daß jene gewissen einzelnen Lehrtypen, welche in der neutestamentlichen Schrift unterschieden werden können, in den Schriften der apostolischen Väter mehr oder weniger vereinigt erscheinen, sowie ja ohnehin dieselben in einer inneren Harmonie zu einander stehen; nur schlägt bei einzelnen apostolischen Vätern dieser oder jener neutestamentliche Lehrtypus in etwas vor[1]). Im Uebrigen

[1]) Es charakterisiren sich die verschiedenen neutestamentlichen Lehrtypen insbesonders in der Art und Weise, in der der soteriologische und charitologische Lehrpunkt zur Darstellung kommt. Ist es nämlich allgemein neutestamentliche Lehre, daß das Heil des Menschen einzig und allein in dem Erlösungswerke Christi gründe, so jedoch, daß erst durch eine subjective Aneignung der objectiven Erlösung das Heil dem einzelnen Menschen zukomme, so fassen dabei Paulus und Johannes das Evangelium mehr in seinem Unterschiede vom alten Testament, dessen Satzungen zurückgewiesen und dem Glaube und Liebe gegenübergestellt werden und wobei die Lehre von Christo und dessen Gnade in den Vordergrund treten; und zwar macht Paulus den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz namentlich geltend mittelst einer ebenso tief gehenden als dialektischen Entwicklung des soteriologischen Dogmas (die Sünde inbegriffen), während Johannes die Anerkennung des Gegensatzes zwischen dem Christenthume und dem Gesetze nicht erst erkämpft, sondern im ruhigen Besitze und Anschauen desselben erscheint und statt dessen gegen einen einseitigen Idealismus einen Kampf besteht, der die seiner Persönlichkeit schon an sich zusagende, charakteristische Lehrart mit sich führt, die Lehre von der Person Christi als die Einheit der Idee mit der Geschichte zum Ausgangspunkt zu machen, und dies in einer nicht dialektischen, sondern intuitiven Darstellung. Anderseits stellen Petrus und Jakobus das Evangelium mehr in seiner Einheit mit dem alten Testamente dar, das in jenem seine Erfüllung besitzt, wobei Petrus in der Beziehung auf die alttestamentlichen Verheißungen das christologische Dogma zur Entwicklung und ausdrücklichen Anwendung bringt, welches Jakobus nur voraussetzt, und trifft namentlich mit Jakobus, der mehr praktisch das Evangelium als das vollendete, erfüllte Gesetz darstellt, die Darstellung der Synoptiker zusammen, wie gerade die Bergrede des Herrn bei Matthäus die Lehre Christi als das vollendete Gesetz darlegt. Erscheint nun nach dem Gesagten zwischen Paulus und Johannes einerseits und Petrus, Jakobus und den Synoptikern anderseits ein gewisser, wenn auch nur scheinbarer Gegensatz, so wird dieser Gegensatz in den Schriften der apostolischen Väter auch äußerlich und mehr oder weniger formell aufgehoben. So verbindet Barnabas mit der Paulinischen Lehrdoktrin, die insbesonders im ersten Theile des Sendschreibens zu Tage tritt, im zweiten praktischen Theile die Darstellung des Weges der Finsterniß und des Lichtes ganz in der Weise der Synoptiker und des Jakobus; Klemens betont einerseits eben so sehr mit Paulus die Rechtfertigung aus dem Glauben, wie er auf der anderen Seite mit Jakobus die Werkbethätigung urgirt und erscheint bei ihm am formellsten der besagte scheinbare Gegensatz ausgeglichen. Hermas predigt nicht weniger mit Paulus und Johannes den Glauben und die rechte innere Gesinnung, als mit den Synoptikern, mit Petrus und Jakobus die rechte Erfüllung des Gesetzes; Ignatius stellt Glauben und Liebe zusammen und erklärt jenen als

steht die Lehrdoktrin der apostolischen Väter in keinem Widerspruche mit der Schriftlehre, die nur in einzelnen Fällen mißverstanden worden zu sein scheint, so daß nur in diesen wenigen Punkten die apostolischen Väter von der Lehre der Schrift in etwas abweichen [1]); in anderen Punkten aber stellt sich eine Erweiterung der Schriftlehre dar, die auf Grund der mündlichen Ueberlieferung vollzogen wurde und die durchaus in keinem Widerspruche zur Schrift steht [2]). Und

---

den Anfang, diese als das Ende des Lebens; Polykarp hebt mit Paulus scharf die ganz unverdiente Berufung zum Heile hervor, wie er sonst mit Petrus das christliche Leben urgirt; und der Brief an Diognet bringt im Gegensatze zum Heidenthume und Judenthume eine Schilderung des Lebens der Christen, die nicht weniger die paulinische Lehrdoktrin reflektirt, als sie die wahre Erfüllung des Gesetzes im Sinne der Synoptiker und des Petrus und Jakobus darlegt. Uebrigens schlägt die paulinische Lehrdarstellung vor bei Barnabas, Ignatius und im Briefe an Diognet, während bei Hermas die Fassung der Synoptiker sowie des Petrus und Jakobus vorherrscht, sowie die Form, in der der Hirt abgefaßt ist, mehr mit der Apokalypse zusammentrifft; Polykarp hält sich namentlich an die petrinische Lehrdarstellung und die Johanneische Lehrdarstellung mit ihrem theologischen, u. zw. objectiv genommenen Standpunkt und ihrer intuitiven Weise tritt uns in ganz eminenter Weise bei Ignatius und auch im Briefe an Diognet entgegen, wo auch der Johanneische Logos auferscheint. — [1]) Wir haben in dieser Beziehung namhaft zu machen, wie Ignatius und Hermas das Heil der Engel auch auf die erlösende Thätigkeit Christi basirt sein lassen, was wohl die Schriftlehre von der Zugehörigkeit der Engel zum himmlischen Jerusalem (Hebr. 12, 22.), sowie es Eph. 1, 10. überhaupt heißt „alles im Himmel und auf Erden", sowie von dem Unterworfensein der Engel unter Christus im Auge zu haben scheint (Kol. 1, 16.); die ferner von Hermas gelehrte Predigt der Apostel in der Vorhölle, sowie deren Taufe scheint ein Mißverständniß von 1. Pet. 3, 19. zu sein und der Lehre vom tausendjährigen Reiche, das übrigens durchaus nicht chiliastisch vorgestellt wird, scheint uns eine falsche Combination der Schriftlehre vom Reiche Christi, von dem die Evangelien so oft reden, und von der Erneuerung des Himmels und der Erde am Ende der Zeiten zu Grunde zu liegen (vergl. Apoc. 20, 4. 7. 1. Cor. 15, 22. 28.). — [2]) Hieher rechnen wir die Darstellung des Versöhnungsopfers und des allgemeinen Gerichtes bei Barnabas, sowie die Schilderung der grünenden Zweige des Aaron bei Klemens, die Detaillirung des Sündenfalles der Engel bei Ignatius und Polykarp, die Erklärung der Lebendigen und Todten im Sinne von Gerechten und Ungerechten bei Barnabas und Polykarp, sowie den Umstand, daß nach Ignatius der Teufel von der Jungfrauschaft Mariens nichts wußte. Auch mag hieher gehören, so Barnabas erklärt, Gott sei darum Mensch geworden, auf daß wir dessen Anblick ertragen könnten, wenn nicht überhaupt die Schriftlehre von der Unsichtbarkeit und Unerfaßbarkeit Gottes zu Grunde liegt. Die Bestimmung des Episcopates κατ' ἐξοχήν bei Ignatius wird sowohl auf der mündlichen Ueberlieferung wie auf der Lehre des Paulus fußen, die von Ignatius in Gemäßheit der Ueberlieferung bestimmt interpretirt erscheint.

endlich finden sich in den Schriften der apostolischen Väter einzelne Lehrpunkte gar nicht vor oder doch nur unbestimmt angedeutet, welche in der Schrift ausdrücklich gelehrt oder doch viel deutlicher hervorgehoben werden, was aber wiederum keinen Gegensatz zwischen der Lehrdoktrin der apostolischen Väter und der Schriftlehre involvirt und jene Harmonie bestehen läßt, welche, wie wir sagten, im Ganzen beiderseits besteht [1]).

§. 28.

Die Lehrdoctrin der apostolischen Väter und der Protestantismus.

Wenn es der Wahrheit entspräche, daß der Protestantismus der genuine Ausdruck der Schriftlehre wäre, so müßte der protestantische Lehrbegriff ganz und gar die Lehrdoctrin der apostolischen Väter darstellen, nachdem diese, wie wir gefunden haben, im Wesen mit der Schriftlehre durchaus übereinstimmt. Jedoch dem ist nicht so und gilt dies ebenso von dem orthodoxen Protestantismus, der eine extrem supraratiornalistische Richtung einhält, als von dem modernen Protestantismus, der auf rationalistischen Pfaden wandelt [1]); und zwar liegt einmal der Widerspruch, in welchem der Protestantismus zu den apostolischen Vätern steht, ganz und gar am Tage hinsichtlich

---

[1]) Es ist hier namhaft zu machen vor Allem die bestimmte Lehre des Jakobus von der letzten Oelung; sodann erscheint auch nirgends die Lehre vom Fegefeuer und vom Ablaß auf, welche doch in der Schrift wenigstens deutlich genug hervorgehoben werden; auch die Sacramente der Firmung, Buße, Weihe und Ehe erscheinen in der Schrift bestimmter auf, als in den Schriften der apostolischen Väter. Es ist in dieser Hinsicht eben zu bedenken, daß die Schriften der apostolischen Väter ja nur mehr Gelegenheitsschriften sind, welche bestimmte, meist praktische Zwecke verfolgen, weshalb in ihnen auch nicht in der Weise eines Katechismus oder dogmatischen Handbuches die ganze geoffenbarte Lehre aufgeführt, oder auch nicht in der Form eines Commentars die ganze Schriftlehre vorgeführt wird. — [2]) Die ultrasupraratiornalistische Richtung des Protestantismus will sich auf einen übernatürlichen Boden stellen, indem sie namentlich die Schriftauslegung auf ein übernatürliches Princip basirt, die nämlich durch eine gewisse Privatinspiration oder doch durch eine besondere Einwirkung des h. Geistes auf den Einzelnen geschehen soll; dagegen vertritt die rationalistische Richtung einen offen ausgesprochenen naturalistischen Standpunkt, der insbesonders dadurch zu Tage tritt, daß sich jeder die Schrift nach seiner Vernunfteinsicht und etwa auch im Anschlusse an die theologische Wissenschaft auslegen soll. Wir haben in unserem Handbuche der Funda-

des principiellen Standpunktes, indem dem Protestantismus als Formalprincip die h. Schrift gilt, sei es, daß diese mittelst einer besonderen höheren persönlichen Erleuchtung des Einzelnen, sei es durch die Vernunfteinsicht, namentlich im Sinne der theologisch gebildeten Vernunfterkenntniß ausgelegt werden soll, was immer auf einen bloßen Subjectivismus hinausläuft, bei dem ein positiver dogmatischer Glaube eine Unmöglichkeit ist [1]).

Sodann herrscht aber auch kein geringerer Widerspruch bezüglich der einzelnen Lehren, wie dies wohl bei dem principiellen Gegensatze nicht anders sein kann, und betrifft das ganz besonders die Hauptlehre des Protestantismus, die als Materialprincip gefaßt wird, die sog. Solafideslehre. Wie nämlich der orthodoxe Protestantismus dieselbe vertritt, so sollte der in Folge der Erbsünde seiner sittlichen Natur ganz beraubte Mensch gar keinen Factor im Heilsprocesse constituiren; der Mensch hätte nur durch den bloßen Glauben, in dem er unzweifelhaft festhält, ihm seien in Christo alle Sünden vergeben, die Verdienste Christi zu ergreifen, wodurch alle Sünden bedeckt werden und der Mensch in den Augen Gottes gerecht erscheint, obwohl er innerlich der alte Sünder bleibt, und die Sacramente hätten darum auch nur die Bedeutung, den Glauben zu erwecken oder zu verbürgen, so daß in demselben die Menschen, u. zw. consequent die von Gott absolut Prädestinirten allein, die sichere Bürgschaft der erlangten Rechtfertigung besitzen; der Mensch selbst aber könnte und brauchte weiter nichts zu thun, so daß die guten Werke überflüssig oder nur ein Zeichen des vorhandenen Glaubens und der mittelst desselben erlangten Rechtfertigung seien, weshalb Christus gar kein Gesetz gegeben habe — also Antinomismus oder Quietismus. Der moderne Protestantismus hat aber das altprotestantische Material-

mentaltheologie beide Richtungen des Näheren gewürdigt und verweisen darum hier einfach auf das dort Gesagte. — [1]) Die apostolischen Väter kennen überhaupt nicht die h. Schrift als die alleinige Quelle, noch betrachten sie dieselbe für sich selbstständig sondern in Verbindung mit einer Lehrautorität, mit der Kirche, welche in ihrer hierarchischen und organischen Verfassung in Folge eines besonderen Beistandes Gottes die unfehlbare Lehrautorität abgibt, welche aus Schrift und Tradition die wahre Lehre des Christenthums schöpft; und eben auf Grund dieser unfehlbaren Lehrautorität bauen die apostolischen Väter den historischen und dogmatischen Glauben auf, den sie der geoffenbarten Wahrheit gezollt haben wollen, wie ihnen ja überhaupt das petro-apostolische Lehramt als das Formalprincip des Christenthums gilt. —

princip in der Weise ausgebildet, daß der Mensch durch den Glauben an Christus, in welchem er sich in irgend einer Form an Christus anschließe, Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung erlange und er sodann durch seine Naturkraft, die gar nicht verloren gegangen, sittlich heiligen müsse, womit der rein naturalistische Standpunkt gegeben ist, der keine wahre Gnade, kein entschiedenes Festhalten der Gottheit Christi kennt, dem die Sacramente bloße Abzeichen für die Gemeinde sind, bei dem eigentlich der Mensch ganz selbstständig sein Heil macht, und die christliche Moral auf einen reinen Naturalismus hinausläuft, wenn man nicht geradezu beim Libertinismus anlangt [1]). Und im Einzelnen

[1]) Wir brauchen nur auf die Soteriologie, Charitologie und die Sittenlehre der apostolischen Väter zu verweisen, um den da obwaltenden Widerspruch zu constatiren. Zwar macht auch Barnabas gegenüber der alttestamentlichen äußeren Werkheiligkeit die christliche Freiheit geltend, ohne jedoch einem Antinomismus oder Quietismus das Wort zu reden, so wenig, daß er ganz im Sinne der Satzungen des Dekaloges den Weg des Lichtes kennzeichnet; und dabei steht er auch wiederum sosehr auf einem durchaus übernatürlichen Standpunkte, daß er ganz und gar nichts gemein hat mit dem Naturalismus des modernen Protestantismus. Klemens hebt sodann ausdrücklich die Rechtfertigung aus dem Glauben hervor; aber dieser Glaube ist ihm durchaus nicht der altprotestantische Fiducialglauben und er verbindet darum auch mit dem Glauben die rechte Werkbethätigung, u. zw. in der Art, daß sie auch in gewisser Weise die Rechtfertigung bewirke, während anderseis diese Werkbethätigung auf durchaus übernatürlicher Grundlage und in specifisch übernatürlicher Weise gefaßt wird, welche ebenso sehr den Naturalismus des modernen Protestantismus ausschließt, als sie sonst dem falschen Supranaturalismus des orthodoxen Protestantismus entgegentritt. Weiterhin tritt bei Hermas allerdings die rechte Werkbethätigung in den Vordergrund; jedoch dieselbe ist schon in ihrer ganzen Basirung und Motivirung sosehr dem Naturalismus des modernen Protestantismus fremd, als sie überhaupt an und für sich mit dem falschen altprotestantischen Supranaturalismus sich nicht verträgt. Alsdann urgirt Ignatius freilich immerfort den innigsten Anschluß an Christus; aber dieser vollzieht sich ihm auf Grundlage eines festen historischen und dogmatischen Glaubens und in einer durch die rechte Werkbethätigung sich äußernden Liebe unter einer gewissen äußeren kirchlichen Vermittlung, so daß er ebenso ferne steht von dem orthodoxen Protestantismus, als schon seine ganze Erscheinungs- und Auftretensweise mit dem naturalistischen Standpunkte des modernen Protestantismus absolut unvereinbar ist. Und Polykarp betont zwar, daß die Heiligen und Auserwählten aus Gnade erlöst seien, nicht auf Grund von Werken, sondern nach Gottes Willen durch Jesus Christus; aber dies meint er ebenso wenig im Sinne des orthodoxen Protestantismus, als es anderseits schon an und für sich die moderne protestantische Fassung ausschließt. Endlich der Verfasser des Briefes an Diognet charakterisirt wohl die religiöse Ohnmacht des Heidenthums, sowie er auch gegen die alttestamentliche Gesetzeserfüllung polemisirt; jedoch überhaupt schon die Art und Weise, in der er das Leben der Christen schildert, ist ebenso

macht sich der Widerspruch zwischen der Lehrdoctrin der apostolischen Väter und dem Protestantismus insbesonders noch dadurch geltend, daß der Protestantismus die mündliche Ueberlieferung als selbstständige Glaubensquelle verwirft, daß er nur Taufe und Abendmal als Sacramente kennt, die Eucharistie nicht als Opfer betrachtet, und daß er keine a priori sichtbare Kirche, keine Hierarchie sowie keinen wahren Primat zuläßt [1]).

Ein gleiches Verhältniß obwaltet bezüglich des sog. Altkatholicismus, der auch mit der Lehrdoctrin der apostolischen Väter im bestimmten Widerspruche steht, u. zw. schon in principieller Hinsicht, wornach ja zwischen dem Altkatholicismus und Protestantismus kein wesentlicher Unterschied besteht, und sodann im Besondern, wenn er die päpstliche Unfehlbarkeit bekämpft, die Bischöfe von der römischen Suprematie emancipirt haben will und die Beicht nicht als nothwendig erklärt [2]).

---

wenig vereinbar mit dem falschen Supranaturalismus des orthodoxen Protestantismus, als mit dem Naturalismus des modernen Protestantismus. — [1]) Wenn auch nicht alle apostolischen Väter die mündliche Ueberlieferung ausdrücklich als Materialprincip des Christenthums bezeugen, so kennen doch alle factisch eine solche an und schöpfen einzelne auch bestimmt aus dieser Glaubensquelle und hebt, wie oben gesagt wurde, Ignatius eigens hervor, wie die Schrift für sich allein gar nicht ausreiche, was allerdings zunächst auf ein lebendiges Lehramt sich bezieht, durch das die Schrift übermittelt wird, was aber auch die mündliche Ueberlieferung einschließt, auf Grund welcher dieses Lehramt aus der Schrift zu schöpfen vermag. Wenn ferner in den Schriften der apostolischen Väter auch nur Taufe und Abendmal ganz scharf als Sakramente vorgeführt werden, so liegen doch die Sacramente der Firmung, der Buße, der Weihe und der Ehe bestimmt genug wenigstens angedeutet vor, daß sich die protestantische Verwerfung derselben in bestimmten Widerspruch zu der Lehrdoctrin der apostolischen Väter setzt, wie das Gleiche auch von dem eucharistischen Opfer gilt. Ganz besonders eklatant aber ist der Widerspruch bezüglich des sichtbaren Heilsorganismus der hierarchisch verfaßten Kirche und selbst der Primat findet sich in den Schriften der apostolischen Väter deutlich genug constatirt, daß die Läugnung desselben ganz gewiß einen Widerspruch mit diesen besagt. — [2]) Der Altkatholicismus steht ohnehin eigentlich auf protestantischer Basis und ist die Bezeichnung Neuprotestantismus durchaus nicht ungerechtfertigt, indem er ja auch einen subjectivistischen Standpunkt einnimmt, im Princip factisch die unfehlbare Lehrautorität der Kirche negirt, an deren Stelle er das subjective Urtheil der Theologenautorität stellt, insofern er den Traditionsbeweis in dem Sinne ausbeutet, daß die theologische Wissenschaft das eigentlich competente Urtheil abzugeben hätte. Was aber die Unfehlbarkeit des römischen Papstes betrifft, so liegt dieselbe in den Schriften der apostolischen Väter, wenn auch nicht ausgesprochen, so doch im Keime vor, insofern die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt und das autoritative

Aber der Protestantismus will auch überhaupt eine Wiederherstellung des reinen Christenthums sein, sowie dasselbe namentlich durch Paulus vertreten werde, und nimmt in diesem Sinne derselbe auch im Allgemeinen Stellung gegen die Lehrdoctrin der apostolischen Väter, welche eben den Umbildungsproceß einleiten und theilweise abwickeln, in welchem der reine Paulinismus sich mit dem auf den Synoptikern und Jakobus fußenden Judenchristenthume allmälig zum Katholicismus ausglich, und welcher sofort seinen vollen und wesentlichen Abschluß bereits bei Tertullian und Irenäus erhielt, insofern da der hierarchische Kirchenbegriff mit seinem auf der apostolischen Succession des Episkopats basirten Traditionsprincip in der ausgesprochensten Weise zu Tage tritt [1]). Nun der Katholicismus des Tertullian und des Ire-

---

Lehramt derselben insbesonders gelehrt wird, was bei der Uebernatürlichkeit der Lehre auf einem übernatürlichen Princip basirt sein muß, insofern bei Klemens und Hermas der römische Papst als besonderer Träger der Lehre erscheint und bei Ignatius die römische Kirche κατ' ἐξοχήν als die Vorsteherin des Liebesbundes bezeichnet wird; und die ursprüngliche Stellung des Bischofs ist auch bei Ignatius keine vollends souveräne, indem er ja den römischen Primat allerdings kennt, wenn auch derselbe gleich vom Anfange an in den Einzelkirchen, welche Ignatius zunächst im Auge hat, naturgemäß noch nicht so hervortreten kann, während bei Klemens und Hermas allerdings auch der römische Bischof auf die Einzelkirchen einen bestimmenden Einfluß ausübt; die Beicht findet sich aber bei Barnabas, Klemens, Hermas und Ignatius bestimmt genug angedeutet, als daß der Altkatholicismus mit seiner Läugnung der Nothwendigkeit derselben nicht im Widerspruche mit der Lehrdoctrin der apostolischen Väter gefunden werden sollte. — [1]) Die Anschauung eines in den Schriften der apostolischen Väter vorliegenden Umbildungsprocesses des reinen Paulinismus vertreten insbesonders die drei protestantischen Gelehrten Schwegler, Ritschl und Hilgenfeld, wenn auch in verschiedener, zum Theil gegensätzlicher Weise. So sollte nach Schwegler der Hirt des Hermas den echt ebionitischen Standpunkt, das unvermischte, auf alttestamentlicher Basis ruhende, das verkirchlichte Judenchristenthum in seiner ältesten, unvermitteltsten, ungebildetsten Form darstellen; in dem zweiten Briefe des Klemens sollte ein späteres Denkmal möglichster Verkirchlichung des Ebionitismus vorliegen, während ihm der Brief des Barnabas den Uebergang des alexandrinischen Judenthums zur Gnosis bezeichnet, der erste Brief des Klemens eine vermittelnde, den Gegensatz abstumpfende Erscheinung innerhalb des Paulinismus und die Briefe des Polycarp und Ignatius Denkmäler des mit Aufgebung seiner Eigenthümlichkeit in die Neutralisirung des Katholicismus ausmündenden Paulinismus sind. Ritschl, der ein Vorherrschen des Paulinismus annimmt und eine innere Entwicklung desselben sieht, hält den Brief des Barnabas als den Anfang der gesetzlichen Umbildung des Paulinismus, seiner objectiven Wendung, aus welcher der Katholicismus hervorging, alsdann den 1. Brief des Klemens, den Brief des Polykarp, soweit er ihm als echt gilt, den 2. Brief des Klemens und den Hirten des Hermas als die weitere Entwicklung des besagten

näus trifft in seinem Wesen und im Princip eben sosehr mit der Schriftlehre zusammen, als er in den Schriften der apostolischen Väter nur noch etwas concreter und detaillirter auf Grund der mündlichen Ueberlieferung und des durch die Apostel selbst geschaffenen Thatbestandes auferscheint; und so wenig die Synoptiker und Jakobus mit Paulus in einem wahren Widerstreite liegen, so wenig bildet die Lehrdoctrin der apostolischen Väter, welche die beiderseits bestehende innere Harmonie auch äußerlich mehr hervortreten lassen, eine wesentliche Umbildung des wahren Paulinismus und der Schriftlehre überhaupt zum Katholicismus, so daß sie eine Mittelstufe bilden sollte zwischen der Lehre der Schrift und der Lehre des Tertullian und des Irenäus. Auch in diesem Sinne steht also der Protestantismus im Widerspruche mit der Lehrdoctrin der apostolischen Väter [1]).

Processes, und ebenso bezüglich der Verfassungsfrage die echte Grundlage der Ignatianischen Briefe. Und Hilgenfeld sieht in dem Barnabasbriefe den Uebergang des Paulinismus zum eigentlichen Gnosticismus, in dem ersten Klemensbrief eine Entwicklung des Paulinismus, insofern dieser realistisch gefaßt wird und mit dem römischen Judenchristenthum in Gemeinschaft tritt, im 2. Briefe des Klemens eine Entwicklung des Katholicismus im Sinne des Gegensatzes des Antignosticismus zum Gnosticismus, im Hirten des Hermas einen gemilderten Judaismus, der das römische Judenchristenthum bezeugt, in den Briefen des Ignatius eine realistische Wendung des paulinischen Idealismus und gnostischen Spiritualismus und in dem Briefe des Polycarp ein Vorwort, mit dem man in der Zeit des schon befestigten und siegreichen Katholicismus die Ignatianischen Schriften begleitete. — [1]) Es ist eine protestantische Lieblingsanschauung, daß Paulus zu den anderen Aposteln in einem gewissen Gegensatz stehe. Diese sollten nämlich noch mehr weniger im Judenthume befangen gewesen sein und darum auch einen gewissen gesetzlichen Standpunkt selbst im neuen Testamente vertreten haben, wogegen Paulus die volle evangelische Freiheit erfaßt und gegenüber der Gesetzesübung die Rechtfertigung aus dem Glauben allein gelehrt habe. So soll sich schon in der apostolischen Zeit ein Gegensatz zwischen der Lehre des Paulus, dem sog. Paulinismus, und dem Judenchristenthum gebildet haben, welches letztere insbesonders auf den Synoptikern und Jakobus fußte, die namentlich die rechte Werkbethätigung hervorhöben. In dem sofort sich entwickelnden Ausgleiche der beiden Gegensätze, dessen erstes Dokument der nicht von Paulus selbst verfaßte Hebräerbrief sei, hätte auch die alttestamentliche Kirchlichkeit sich immer mehr in den Vordergrund gedrängt, insbesonders je mehr gewisse subjective Bestrebungen, wie des Gnosticismus, der Eindämmung bedürftig gewesen, und so wäre das katholische Autoritätsprincip entstanden, durch das hinwiederum der Glaube veräußerlicht und überhaupt die von jener geleitete Werkbethätigung gestützt worden, durch das also der schon früher vorhandene Gegensatz zwischen dem reinen Paulinismus und dem Judenchristenthume nur noch verstärkt worden sei. Dieser Umbildungsproceß sollte denn auch in den Schriften der apostolischen Väter

sich abspiegeln, in denen nicht nur gegenüber dem Glauben die Werkbethätigung in den Vordergrund trete, sondern damit auch Hand in Hand der hierarchische Kirchenbegriff gehe, wie namentlich bei Klemens, Hermas, Ignatius und Polykarp; die pseudoklementinische Literatur aber enthalte auch den geschichtlichen Verlauf, in welchem der Gegensatz zwischen Paulus und Petrus sich ausgeglichen habe und der Paulinismus mit dem Petrinismus zum Katholicismns verschmolzen sei, oder vielmehr das römische Judenchristenthum dem Paulus in der Petrussage ein entsprechendes Gegengewicht gegenübergestellt und damit den Paulinismus aus dem Felde geschlagen habe, wie namentlich Lipsius es auffaßt. — Jedoch der protestantischen Anschauungsweise fehlt es schon von vornherein an dem nöthigen Fundamente, indem die Schriftlehre nicht einseitig nach den Synoptikern oder nach Jakobus oder Paulus zurecht gelegt werden darf, sondern sie vielmehr das einheitliche und harmonische Ergebniß aller inspirirten Träger der Offenbarung sein muß; und insbesonders ist ein sog. Paulinismus nicht einfach aus diesem oder jenem Briefe des Apostels, der bei besonderer Gelegenheit mit besonderer Tendenz geschrieben wurde, zu abstrahiren, während die anderen paulinischen Schriften als im Widerspruche mit jenem Paulinismus stehend ganz oder theilweise negirt werden, sondern aus allen paulinischen Schriften ist die wahre und volle Lehre des Paulus zu eruiren und so der wahre Paulinismus herzustellen, der durchaus in keinem Gegensatze zur Lehre der Synoptiker, des Jakobus und Petrus steht und darum auch harmonisch der Gesammtlehre der Schrift entspricht. Sowie aber in dieser Schriftlehre Glaube und Werke in bestimmt harmonischer Beziehung zu einander stehen, so tritt in ihr auch der äußere sichtbare Heilsorganismus der Kirche bestimmt und deutlich genug zu Tage, daß das katholische Autoritätsprincip eben schon von der Schrift aufgestellt erscheint und dieses nicht erst bei den apostolischen Vätern allmälig hervortritt, bis es Tertullian und Irenäus ganz offen und schulmäßig aussprechen. Und darum tritt wohl der Protestantismus mit seinem vermeintlichen reinen Paulinismus und nicht die Lehrdoctrin der apostolischen Väter in Widerspruch mit dem Urchristenthume, so daß jener auch im Widerspruche mit diesem erscheint. Uebrigens reflektiren sich allerdings in den Schriften der apostolischen Väter die verschiedenen neutestamentlichen Lehrdarstellungen und treten diese da auch nahe verbunden auf; aber das betrifft bloß die Form, nicht die Sache, sowie auch die einzelnen neutestamentlichen Lehrtypen nur formell, nicht eigentlich materiell zu unterscheiden sind, und darum hat weder im Sinne des Schwegler, noch in der Weise des Ritschl, noch in der Fassung des Hilgenfeld ein sachlicher Umbildungsproceß sich vollzogen, noch brauchte sich im Sinne des Lipsius eine Petrussage zu bilden, die dem römischen Judenchristenthum gegenüber der Autorität des Paulus die rechte Stütze hätte geben sollen. Wie die Voraussetzung ohne Grund gemacht wurde, so sind auch die Consequenzen ganz willkürlich gezogen und ist darum nach beiden Seiten der Widerspruch vorhanden. —

§. 29.

Die Lehrdoctrin der apostolischen Väter und die officielle Lehre der katholischen Kirche.

Unter der officiellen Lehre der katholischen Kirche meinen wir die kirchliche Lehrdoctrin, sowie sie von der Kirche autoritativ vertreten wird und in dieser Hinsicht namentlich in den approbirten Katechismen, in den Glaubenssymbolen, in den päpstlichen Kathedralsprüchen und in den Definitionen der allgemeinen Concile gegeben ist [1]). Was nun das Verhältniß der Lehrdoctrin der apostolischen Väter zu dieser officiellen Lehre der katholischen Kirche anbelangt, so ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß die christliche Lehre hier viel explicirter vorliegt, als dort. Die apostolischen Väter geben vielfach von den einzelnen Lehrpunkten des katholischen Glaubens nur die allgemeinen Umrisse oder die mehr principielle Grundbestimmung, während die Kirchenlehre vielmehr das ganze Detail und die Folgesätze der Principien darbietet [2]). Wenn aber auch dieses geschehen ist, so ist doch durch die vollzogene Explication durchaus keine wesentliche Veränderung vor sich gegangen und schließt sich die spätere Lehrentwicklung ganz und gar harmonisch an die Lehrdoctrin der apostolischen Väter [3]) an. Ja eine derartige Explication, die sich im Laufe

---

[1]) In diesem Sinne wird gegenwärtig die officielle Lehre der katholischen Kirche κατ' ἐξοχήν durch das tridentinische Glaubensbekenntniß constatirt und gehören dazu namentlich auch noch die durch die päpstliche Bulle „Ineffabilis" als Dogma erklärte unbefleckte Empfängniß Mariens, sowie die durch das Vaticanum definirten Lehrpunkte über die Primatialgewalt des römischen Papstes und dessen unfehlbares Lehramt. — [2]) So ist die Lehre von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes allerdings nicht in der ausgesprochenen Weise der vaticanischen Lehrbestimmung gegeben und ebenso wenig findet sich eine Detailbestimmung der päpstlichen Primatialrechte. In der Trinitätslehre ist über die Procession des h. Geistes nichts Näheres gesagt. Die Lehre vom Urzustande und von der Erbsünde wird mehr nur angedeutet. In der Christologie ist wohl namentlich bei Ignatius die Substanz des Dogma von der Einen Person und den zwei Naturen und Willen in Christo sammt den darin liegenden Consequenzen sichtbar, aber diese Consequenzen, wie Maria als Deipara, die Impeccabilität Christi, die Anbetung des Gottmenschen sind doch erst später bestimmt ausgesprochen worden; nur muß bezüglich des letztern Punktes bemerkt werden, daß bereits das Rundschreiben der Kirche von Smyrna über das Martyrium des Polykarp c. 17. ausdrücklich erklärt: „Christum beten wir an, weil er der Sohn Gottes ist". Und die einzelnen Punkte der Charitologie finden sich wohl vor, aber sie haben doch erst in der späteren Kirchenlehre ihr bestimmt fixirtes Gepräge bekommen. — [3]) Es ist

der Zeit bei Wahrung der vollen Identität des Wesens vollzieht, ist ganz und gar am Platze und liegt dieselbe eben in der Natur des katholischen Glaubens begründet; es sind die apostolischen Väter in dieser Weise in Wahrheit eben ein Glied in der langen Traditionskette, welche unmittelbar in den Aposteln beginnt und in lebendiger Fortsetzung der Apostel in dem kirchlichen unfehlbaren Lehramte bis auf unsere Tage herabreicht [1]).

---

dies der Fall bei all den einzelnen namhaft gemachten Lehrpunkten. So läßt Hermas seinem Hirten durch Papst Klemens eine Approbation zu Theil werden, welche dasselbe Princip involvirt, auf dem das unfehlbare Lehramt der vatikanischen Definition beruht; und das Auftreten des Klemens in seinem ersten Briefe gegenüber der Kirche von Korinth, die von demselben Klemens dem Hirten des Hermas vor dessen Absendung in die auswärtigen Kirchen ertheilte Approbation und die Ignatianische Bezeichnung der römischen Kirche als der Vorsteherin des Liebesbundes entsprechen im Wesen ganz der vaticanischen Bestimmung von der jurisdictionellen Gewalt, die dem Papst unmittelbar über die gesammte Kirche zukommt. Wenn sodann die apostolischen Väter den h. Geist an dritter Stelle anführen, und wenn insbesonders derselbe als von Gott seiend, als von dem an Liebe reichen Herrn ausgegossen, als der Geist des Sohnes bezeichnet wird, so stimmt dies ganz zu der kirchlichen Fassung des vom Vater und Sohne zugleich als Einem Princip und in Einer Hauchung ausgehenden heiligen Geistes. Wie ferner die apostolischen Väter den Urzustand als einen wesentlich übernatürlichen andeuten, so bildet gerade diese übernatürliche Fassung den Angelpunkt der katholischen Lehre, und hier wie dort beruht die Erbsünde wesentlich im Defekte des ursprünglichen übernatürlichen Zustandes, welcher Defekt auch eine gewisse Schwächung der Natur involvirt. So erklärt weiters nur im Sinne der apostolischen Väter, welche Christum entschieden als wahren Gott vertreten, die katholische Kirche Maria ausdrücklich als wahre Gottesgebärerin und ebenso Christum auch als Mensch in seiner concreten Existenz als Sohn Gottes, der als solcher auch der Sünde unzugänglich ist und durch wahre Anbetung ausgezeichnet werden muß; und beruht diese Lehre eben nur auf der Einheit der göttlichen Person in Christo, so tritt dieselbe ja deutlich genug namentlich bei Ignatius hervor. Die Lehre der katholischen Kirche von der Gnade endlich fußt ganz so wie die Charitologie der apostolischen Väter auf dem Princip, daß der Heilsproceß durch zwei Factoren constituirt werde, deren erster der übernatürliche, göttliche ist, der secundäre aber die menschliche Freiheit; und von diesem gleichen Princip aus bestimmt die Lehre der katholischen Kirche auch wesentlich gleich, nur detaillirter und formeller, den Rechtfertigungsproceß sowie den Rechtfertigungszustand; und wenn dieselbe in der Bestimmung der äußeren sinnfälligen Vermittlung das Opfer insbesonders hervorhebt und sie neben Taufe und Abendmal, wo sie die Art und Weise der wahren Gegenwart Christi genau charakterisirt, auch Firmung, Buße, Weihe und Ehe ausdrücklich als Sakramente vorführt, so liegen alle diese Lehrpunkte deutlich genug in der Lehrdoctrin der apostolischen Väter wenigstens dem Wesen nach vor, als daß in dieser Hinsicht eine Veränderung constatirt werden könnte. —

[1]) Die katholische Glaubenslehre ist nämlich nicht von Anfang an in ganz detail-

Aber trägt denn das officielle katholische Glaubensbekenntniß nicht ein gewisses Plus von Lehrpunkten zur Schau, das über die Summe der Lehrdoctrin der apostolischen Väter hinausreicht? Nun das verschlägt schon an und für sich nichts, indem in den Schriften der apostolischen Väter keineswegs die ganze Offenbarungslehre enthalten zu sein braucht; der Strom der kirchlichen Ueberlieferung, aus dem die kirchliche Lehrautorität außer der heiligen Schrift schöpft, kann ja auch außer diesen Schriften der apostolischen Väter fließen, die ohnehin nur wenige sind [1]). Und sodann bezieht sich jenes Plus nur auf wenige Lehrpunkte, welche auch mit der sonstigen Lehrdoctrin der apostolischen Väter in durchaus keinem Widerspruche stehen, so daß in dieser Hinsicht die officielle Lehre der katholischen Kirche sich nur als eine Erweiterung der Lehrdoctrin der apostolischen Väter darstellt, welche das kirchliche Lehramt auf Grund der Schrift und der mündlichen Ueberlieferung vollzogen hat und welche jene Harmonie keineswegs stört, welche, wie wir sagten, im Wesen und im Ganzen beiderseits vorhanden ist [2]).

---

lirter Weise ausgesprochen vorgelegt, sondern der ganze Glaubensschatz wurde von den Aposteln der Kirche übergeben, auf daß sie aus der Fülle desselben im Laufe der Zeit nach Bedürfniß das Entsprechende entnehme und den Gläubigen vorlege. Es ist dies insbesonders geschehen, wenn Häresien auftauchten, und haben zu diesem Ende oft auch die Kirchenväter und Kirchenlehrer einige Punkte des Glaubens in ihren Schriften entwickelt. Es ist daher begreiflich, daß gleich in der unmittelbar nachapostolischen Zeit nicht diese ausgesprochene Fülle und theologische Tiefe der späteren Kirchenväter zur Schau tritt; aber, wie gesagt, im Wesen, im Ganzen und Großen liegt die Identität der Lehrdoctrin der apostolischen Väter mit der Schriftlehre und mit der später durch die kirchliche Lehrautorität fixirten Kirchenlehre am Tage und darin besteht das Wesen des katholischen Glaubens. — [1]) Wenn schon in der h. Schrift nicht die ganze Offenbarungswahrheit enthalten zu sein braucht, so kann dies noch weniger von den Schriften der apostolischen Väter gelten müssen, welche ja an Wichtigkeit und Würde hinter jener weit zurückstehen; und so wenig das Plus, das die Schriften der apostolischen Väter gegenüber der heiligen Schrift an den Tag legen, schon einen Widerspruch involvirt, so wenig kann an und für sich das Plus, welches in der officiellen katholischen Lehre gegenüber der Lehrdoctrin der apostolischen Väter auferscheint, einen Widerspruch involviren. — [2]) Als die Lehrpunkte, welche das besagte Plus der officiellen katholischen Lehre gegenüber der Lehrdoctrin der apostolischen Väter bilden, können namentlich bezeichnet werden: der Ablaß, das Fegefeuer, die letzte Oelung, die marianischen Dogmen, die Heiligen-, Reliquien-, und Bilderverehrung. Was nun den Ablaß anbelangt, so ist zu erinnern, daß bei Hermas äußere Leiden und Widerwärtigkeiten bestimmt als Strafe der Sünde auferscheinen und daß auf Grund der Bußwerke Nachlassung dieser Strafe in Aussicht gestellt wird; und wenn dies auch zunächst

Jedoch weisen denn nicht die Schriften der apostolischen Väter auch einige Besonderheiten auf, die in einen gewissen Gegensatz zur officiellen Lehre der katholischen Kirche treten? Allerdings ist dies der Fall; aber es gilt dies entweder nur von einzelnen apostolischen Vätern, welche da eine ganz besondere Stellung einnehmen, oder es wird nur eine Privatanschauung vertreten, welche an sich bezüglich der Glaubenslehre indifferent, ja vielleicht auch irrthümlich ist, insofern ja

---

vor dem Forum der Kirche gilt, so ist dies überhaupt die alte Form des Ablasses, welche mit der jetzigen Gestalt desselben im Wesen durchaus identisch ist, so daß die katholische Ablaßlehre wesentlich in die unmittelbar nachapostolische Zeit hinaufreicht, sowie sie durch die Schrift als die Lehre der apostolischen Zeit ausgewiesen wird. Sodann entspricht die Lehre von einem Mittelzustand für diejenigen, welche zwar in der Gnade Gottes sterben und darum wohl im Princip dem Himmel zugesprochen werden, welche aber noch Makeln an sich tragen, von denen sie früher geläutert werden müssen, sosehr der Fassung des Heilsprocesses als des Productes der beiden Factoren, des göttlichen als des primären und des menschlichen als des secundären, daß die apostolischen Väter in und mit ihrer Charitologie auch die Lehre vom Fegefeuer vortragen, wenn sie dieselbe auch nicht ausdrücklich aussprechen; und die Idee der christlichen Solidarität, die sie bestimmt bezeugen, involvirt es ohnehin, daß man den Seelen im Fegefeuer im Sinne der katholischen Lehre auch eine gewisse Hilfeleistung zukommen lassen kann. Weiterhin ist das Sacrament der letzten Oelung zu sehr ausgesprochene Schriftlehre, als daß dasselbe den apostolischen Vätern, die den Jakobusbrief ganz gut kennen, hätte unbekannt sein sollen, wenn sie von demselben auch keine Erwähnung machen, wozu ja auch keine Nothwendigkeit vorlag; und sonst reiht sich dieses Sacrament so harmonisch an die anderen Sacramente an, daß die apostolischen Väter mit diesen implicite gewiß auch jenes bekennen. Ferners beruhen die marianischen Dogmen wesentlich auf dem Princip, daß Christus wahrer Gott ist, u. zw. in der Weise, daß er die beiden Naturen in der Einen göttlichen Person des Logos vereinigt; indem also die apostolischen Väter das Princip anerkennen, stehen sie implicite auch ein für die aus demselben naturnothwendig fließenden Consequenzen, wie denn auch Ignatius, der insbesonders die Jungfrauschaft Mariens hervorhebt, dies mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Verbindung bringt; wenn also auch die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens in den Schriften der apostolischen Väter nicht vorliegt, so kann doch von einem Widerspruche dieser gegen dieselbe durchaus keine Rede sein. Und die katholische Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung liegt so ganz im Sinne der Sprech- und Handlungsweise des Ignatius und hängt auch so innig mit der charitologischen Lehre zusammen, daß ein diesbezüglicher Widerspruch unmöglich geltend gemacht werden kann; übrigens liegt in den allerdings unechten Martyracten des Ignatius und in dem gewiß echten Sendschreiben der Kirche von Smyrna über das Martyrium des h. Polykarp ein ausdrückliches diesbezügliches Zeugniß vor, das wenigstens nahe an die unmittelbar nachapostolische Zeit hinanreicht. —

die apostolischen Väter für sich keineswegs unfehlbar sind, oder es tritt da überhaupt keine bestimmte Zeugenschaft für den kirchlichen Glauben der unmittelbar nachapostolischen Zeit auf, insofern in diesem Punkte die Approbation von Seite der kirchlichen Lehrautorität fehlt, welch' letzteres bei der in ununterbrochener Reihenfolge zusammenhängenden Kette des lebendigen kirchlichen Lehramtes offenbar auch dann der Fall ist, wenn erst später behufs dieses Punktes eine officielle Desavouirung geschah, indem einerseits das unfehlbare Lehramt nie mit sich in Widerspruch kommen kann und anderseits weder in allen Schriften der apostolischen Väter, noch in einzelnen derselben schon an und für sich ohne weitere Bezeugung die officielle kirchliche Lehre der unmittelbar nachapostolischen Zeit vorliegen muß; und so kann denn auch in dieser Beziehung von einem Widerspruche nicht die Rede sein, in welchem die officielle Lehre der katholischen Kirche mit der eigentlichen Lehrdoctrin der apostolischen Väter stehen sollte, insofern nämlich diese die officielle kirchliche Lehre der unmittelbar nachapostolischen Zeit besagt, welche damals auf Grund der Schrift und der mündlichen Ueberlieferung durch das kirchliche Lehramt vertreten wurde, und für welche die apostolischen Väter eben auch nur in der Eigenschaft als kirchlich approbirte Zeugen einzustehen vermögen [1]).

---

[1]) Wir denken da vor Allem 1. an die allegorisirende Schriftauslegung des Barnabas. Die katholische Kirche begünstigt nun wohl im Allgemeinen nicht die allegorisirende Schriftauslegung, so wie sie gewiß in erster Linie auch nicht am Platze ist. Jedoch der Inspirationscharakter der Schrift macht im Princip auch gewiß den allegorischen Sinn zulässig und die katholische Kirche verläugnet denselben auch nicht im Princip, wenn sie auch mit Recht im Einzelnen Maß und Ziel angewendet wissen will. Es ist ja auch schon Paulus namentlich im Galaterbrief mit der allegorischen Auslegung vorangegangen und die alexandrinische Schule hat später dieselbe mit besonderer Vorliebe gepflegt. Zudem nimmt Barnabas gegenüber denjenigen, die auch für das neue Testament die Giltigkeit der alttestamentlichen Satzungen behaupteten, eine bestimmt polemische Stellung ein, die ihn bei den alttestamentlichen Schriftstellen gerade auf den höheren, auf das neue Testament hindeutenden Sinn hinweisen ließ. Im Princip steht also in dieser Beziehung Barnabas mit der katholischen Lehre nicht im Widerspruche und im Einzelnen verstoßt es nichts, wenn nicht jede von Barnabas gebrauchte allegorische Deutung von der kirchlichen Lehrautorität approbirt wird. Sodann ist 2. zu erwähnen die Stellung des Barnabas und des Verfassers des Briefes an Diognet zum alten Testamente. Diese beiden apostolischen Väter scheinen wohl zu dem vorchristlichen Judenthum eine Stellung einzunehmen, welche der Anschauungsweise der katholischen Kirche widerspricht. Jedoch es geschieht dies nur von dem relativen Standpunkt aus, den sie einnehmen, von dem aus sie gegenüber dem Judenthum und Heidenthum die

§. 30.

Der Werth der Schriften der apostolischen Väter.

Aus dem bisherigen Ergebnisse wird schon der Werth klar sein, welchen die Schriften der apostolischen Väter für die Theologie überhaupt besitzen. Es vertreten ja diese Schriften einen sehr wichtigen Zeitraum der christlichen Literatur, nämlich die auf die Apostel un-

Erhabenheit des Christenthums darstellen, das eben schon im alten Testamente vorbereitet wurde, so daß das Judenthum, insoweit es mit dem Christenthum im Gegensatz erscheint, keinen eigentlichen Werth besitzt. An und für sich und im Princip sehen beide im alten Testamente gleichfalls ganz im Sinne der katholischen Kirchenlehre das Werk der göttlichen Offenbarung. Ferners ist 3. zu erinnern an den Umstand, daß Barnabas, Klemens und Hermas die Nähe des Weltendes annehmen, worin sie factisch desavouirt wurden und in welcher Beziehung die katholische Lehre keinen bestimmten Zeitpunkt ins Auge faßt. Es liegt aber da nur eine mehr subjective Vermuthung vor, die sich wohl auf den 2. Brief des Paulus an die Thessalonicenser basirte, und hat insbesonders Hermas auch eine praktische Tendenz, indem er mit seiner Bußpredigt gewiß mehr Eindruck erzielt, so das Weltende nicht mehr so in die Ferne gerückt erscheint. Weiterhin stellen 4. mehr weniger alle apostolischen Väter ein tausendjähriges Reich in Aussicht, welches die Gerechten auf der verklärten Erde vor dem Antritt der eigentlichen Seligkeit des Himmels bilden werden. Die officielle katholische Lehre sagt nun zwar nichts von einem solchen tausendjährigen Reiche, aber die katholische Kirche ist nur einem sinnlichen Chiliasmus entgegentreten, mit dem die apostolischen Väter nichts gemein haben und demnach liegt da kein eigentlicher Widerspruch vor. In der Fassung der apostolischen Väter ist die Sache eben discutirbar und bildet sie ein Theologumenon, dem man sich anschließen kann oder auch nicht. Wenn aber alsdann 5. Hermas die Apostel den vor Christus verstorbenen Gerechten predigen und sie taufen läßt, so widerspricht das ganz gewiß der katholischen Glaubenslehre, und es liegt da einfach ein durch ein Mißverständniß von 1. Petr. 3, 19. herbeigeführter Irrthum vor, der ganz vereinzelt dasteht und keineswegs das Glaubensbewußtsein der unmittelbar nachapostolischen Zeit ausdrückt. Sohin sprechen wir noch 6. von der einmaligen Buße, die Hermas den Gefallenen in der Weise in Aussicht stellt, daß ihnen entgegen der katholischen Lehre bei einem Rückfall keine Buße mehr möglich sein sollte. Jedoch dies ist mehr auf die praktische Tendenz des Hermas zu beziehen und daraus zu erklären, daß das Ende der Weltdauer als nahe hingestellt wird, wo dann freilich keine Zeit zur Buße mehr bleibt. Und wenn endlich 7. Ignatius und Hermas das Heil der Engel durch Christus vermittelt sein lassen, so entspricht dies in so ausgesprochener Weise allerdings nicht der officiellen katholischen Lehre. Aber diese läßt es doch offen, daß die Sünde der gefallenen Engel in der Verläugnung des Mensch gewordenen Sohnes Gottes bestand, der ihnen zum voraus gezeigt wurde, und in diesem Sinne liegt demnach kein eigentlicher Widerspruch vor.

mittelbar folgende Zeit, und ist daher schon von vornherein die Kenntniß der christlichen Anschauungsweise dieser Zeit, sowie sie aus den Schriften der apostolischen Väter zu Tage tritt, von großer Bedeutung. Sodann haben wir gefunden, daß die Lehrdoctrin der apostolischen Väter im Wesentlichen der Schriftlehre entspricht und auch die officielle Lehre der katholischen Kirche mit derselben im Großen und Ganzen harmonirt, während zum Protestantismus ein totaler und allseitiger Widerspruch besteht; in diesem Sinne haben also die Schriften der apostolischen Väter geradezu eine principielle Bedeutung, die um so höher anzuschlagen ist, als man gerade heutzutage von mancher Seite sich den Anschein geben will, das apostolische Urchristenthum wiederherzustellen [1]).

[1]) Der christlichen Theologie muß es im Princip um die Erfassung und Darlegung der von Christus der Menschheit gebrachten Wahrheit zu thun sein. Je näher nun eine Lehrdarstellung an den Zeitraum hinanreicht, in dem Christus auf Erden lehrte und wirkte, desto mehr Anspruch auf Wahrscheinlichkeit wird sie schon an und für sich bezüglich ihrer Richtigkeit haben, und nehmen darum die apostolischen Väter eine Stellung in der christlichen Literatur ein, die das Interesse der christlichen Theologen nothwendiger Weise herausfordert. Wenn aber die Lehrdarstellung der apostolischen Väter geradezu der Schriftlehre, an die sie sich der Zeit nach anschließt, inhaltlich entspricht, so muß da nicht bloß eine Bestätigung dafür sein, daß die Apostel in die Schrift die wahre Lehre Christi niedergelegt haben, sondern noch mehr muß dies für den christlichen Theologen eine Garantie sein, daß er aus den rechten Schriften der Apostel und aus diesen mit der rechten Auffassung die christliche Lehre genommen habe; und ganz besonders gilt dies vom Standpunkte des Protestantismus, von dem aus man kein über dem an sich todten Buchstaben der Schrift stehendes lebendiges Lehramt der unfehlbaren Kirchenautorität anerkennt, die sich in sich im unmittelbaren Zusammenhange mit den Aposteln fortführt, weshalb eben die protestantischen Theologen das besondere Bestreben haben, entweder die Lehrdoctrin der apostolischen Väter in protestantischer Fassung zu construiren und damit ihre protestantische Schriftauslegung sicherzustellen, oder aber in dieser Lehrdoctrin die Einleitung eines allmäligen Umbildungsprocesses der Schriftlehre in die spätere katholische Lehre nachzuweisen und dadurch ihre protestantische Fassung als die wahre Schriftlehre und das wahre Urchristenthum hinzustellen Hat nun wohl der katholische Theolog dieses specifisch protestantische Interesse nicht, so ist für ihn doch das Princip geltend, daß die katholische Lehre eben keine andere Lehre sei als die von Christus der Menschheit gebrachte Wahrheit; darum hat es für ihn seine principielle Bedeutung, wenn er in der Lage ist, die wesentliche Identität der katholischen Lehre nicht bloß mit der Schriftlehre, sondern auch mit der Lehrdoctrin der apostolischen Väter nachzuweisen, und dies um so mehr, als die wesentliche Identität eine gewisse formelle Lehrentwicklung nicht ausschließt, die eben im Anschluß an die Schrift in den Schriften der apostolischen Väter theilweise bereits eingeleitet erscheint. —

Im Besondern besitzen die Schriften der apostolischen Väter vor Allem einen großen Werth für den Dogmatiker, u. zw. einmal nach der Richtung, als ihm die Aufgabe obliegt, für die Dogmatik, ja für die ganze katholische Theologie das Fundament zu legen und in diesem das katholische Formalprincip, sowie die beiden Materialprincipe zur rechten Darstellung zu bringen; sofort aber auch nach der Seite, als er die einzelnen Lehrsätze des katholischen Glaubens in ihrer positiven Grundlage durch den Schrift- und Traditionsbeweis entsprechend darzulegen hat. In der einen und in der anderen Hinsicht bieten ihm diese Schriften schätzbares Material und er würde seinen Zweck weniger leicht und minder vollständig erreichen, wenn er dasselbe nicht in rechter Weise verwenden würde [1]).

[1]) Die Existenz des petro-apostolischen Lehramtes als des Formalprincips des Christenthums muß wesentlich auf geschichtlichem Wege erwiesen werden. Dabei sind die heiligen Schriften die erste Quelle, aus der die betreffenden historischen Zeugnisse zu schöpfen sind, und da die Schriften der apostolischen Väter nicht unwesentlich zum Beweise von deren Authenticität (und Inspirationscharakter) beitragen, so zeigt sich schon von dieser Seite eine gewisse Bedeutung. Sodann sind aber die apostolischen Väter, die so nahe an die apostolische Zeit hinanreichen und im Allgemeinen als die Schüler der Apostel zu gelten haben, gewiß selbst auch wichtige historische Zeugen für die apostolischen Lehren und Einrichtungen, so daß deren Vernachlässigung geradezu eine Lücke im historischen Zeugenbeweise erscheinen ließe. Was weiterhin die Schrift als Materialprincip anbelangt, so haben die Schriften der apostolischen Väter außer ihrer schon besagten Beziehung zum Erweise der Authenticität und des Inspirationscharakters auch eine wichtige Bedeutung für die rechte Erfassung des Sinnes der Schrift, indem die apostolischen Väter mit den Aposteln vielfach im persönlichen Verkehr standen und sie daher im Allgemeinen gewiß als gewichtige Commentatoren der Schriften der Apostel zu gelten haben; und hinsichtlich der Tradition als eines Materialprincips legen die Schriften der apostolischen Väter nicht bloß ein Zeugniß ab für die Existenz desselben, sondern sie erweisen sich auch selbst als die ersten schriftlichen Dokumente dieser Tradition, die um so bedeutungsvoller erscheinen, je älter sie sind. Was endlich die Darlegung der einzelnen Lehren des katholischen Glaubens betrifft, so werden die Schriften der apostolischen Väter für die rechte Führung des Schriftbeweises insofern von Bedeutung sein, als sie, wie gesagt, eine gewisse Beziehung haben zum Beweise der Authenticität und des Inspirationscharakters der Schrift und zur Erfassung des Sinnes derselben; der Traditionsbeweis aber, der die wesentliche Identität des katholischen Glaubens zu allen Zeiten darlegen soll, wird durch die Außerachtlassung der Schriften der apostolischen Väter des ersten Ringes, mit dem die Traditionskette an die h. Schrift anknüpft, entbehren und so in der Luft schweben, was um so abträglicher sein würde, als gerade diese unmittelbar nachapostolische Zeit gegnerischerseits sehr verschieden gefaßt und

Sodann haben aber auch die Schriften der apostolischen Väter ihre gewichtige Bedeutung für den Moralisten, Canonisten und Pastoralisten, u. zw. nicht bloß indirect, insofern sie sich in der wissenschaftlichen Behandlung ihres Gegenstandes auf die Grundlage des katholischen Glaubens zu stellen haben [1]), sondern auch direct in der Weise, als ihnen diese Schriften auch mehr weniger Stoff für ihre specielle theologische Disciplin bieten. Der Moralist findet ja in denselben einen bestimmten Ausdruck der christlichen Sittenlehre, der Canonist entdeckt zwar da noch kein vollends entwickeltes Rechtsleben, aber doch die Principien für die Entwicklung eines solchen, und der Pastoralist kann aus denselben nur noch mehr Stoff für seine Disciplin entnehmen. Und so werden alle drei im Interesse der Gründlichkeit und Vollständigkeit ihrer Disciplinen die Schriften der apostolischen Väter nicht vernachlässigen dürfen [2]).

---

mehr weniger als im Gegensatze stehend mit der Schriftlehre und der spätern katholischen Lehre genommen wird. — [1]) Es hat sich der katholische Moralist, Canonist und Pastoralist eben auf den Standpunkt des katholischen Glaubens zu stellen, und darum haben die Schriften der apostolischen Väter schon insoweit für ihn Bedeutung, als sie, wie wir schon sagten, zur Fundamentirung des katholischen Glaubens beitragen. — [2]) Der Moralist wird die Sittenlehre der apostolischen Väter wesentlich identisch finden mit der katholischen Sittenlehre und wird dadurch in die Lage versetzt, die Identität der Principien ersichtlich zu machen, welche, wie in der Dogmatik, so auch in der Moral fort und fort in der katholischen Kirche herrscht. Derselbe kann aber auch aus den Verhältnissen, unter denen diese Schriften verfaßt worden sind, Grundsätze für die richtige Anwendung der christlichen Lehrsätze auf die praktischen Fälle ableiten und diese der Beleuchtung analoger Fälle unserer Zeit zu Grunde legen und so eine richtige Casuistik construiren, was um so mehr von Belang ist, als gerade die praktische Seite der christlichen Lehre in den Schriften der apostolischen Väter stark vertreten ist und auch manche Analogie zwischen der damaligen Zeit und der unseren obwaltet. So reichhaltigen Stoff wird der Canonist wohl nicht finden, da damals das Rechtsleben erst begonnen und noch um so weniger sich entfaltet hatte, als in der unmittelbar nachapostolischen Zeit die Kirche noch keine äußere Rechtsstellung im äußeren Staatsleben besaß. Aber wenn doch constatirt werden kann, daß damals schon diejenigen Principien vorlagen, welche den Ausgangspunkt für die folgende Rechtsentwicklung bildeten, so ist damit gegeben, daß kein principieller Gegensatz obwaltet zwischen der altchristlichen und der jetzigen Zeit, wie man so gern glauben machen will; und es gehört hieher insbesonders die hierarchische Verfassung der Kirche überhaupt sowie die Stellung des Episkopates und Primates und der Gemeinde zur Hierarchie und den Bischöfen, in welcher Beziehung in erster Linie der 1. Brief des Klemens und in zweiter Linie die Briefe des Ignatius und Polykarp sowie der Pastor des Hermas manchen Aufschluß geben. Für den Pastoralisten endlich enthält namentlich der Brief des Ignatius an Polykarp den Vorwurf einer Pastoralinstruction oder einen Umriß der

Endlich sind die Schriften der apostolischen Väter selbst für den Laien von Werth. Es wird ihm ja die christliche Lehre in einfach faßlicher Weise vorgeführt; der feste Glaube und die heiße Liebe der ersten Christen tritt ihm da vor Augen, überhaupt die eminent praktische Haltung dieser Schriften stellt plastisch das Leben der ersten Christen vor seinen betrachtenden Blick und eifert ihn an zur Nachfolge. Zudem hat unsere Zeit manche Aehnlichkeit mit der damaligen Zeit, indem die beiden Gegensätze des Naturalismus und des überspannten Mysticismus wie damals auch jetzt ihre Herrschaft ausüben. In diesem Sinne thut namentlich ein gesundes praktisches Leben Noth, wozu eben diese Schriften die Anleitung geben[1]).

---

rechten, Art und Weise einer dem christlichen Geiste entsprechenden Einführung in das Kirchenamt zum Behufe der rechten Verwaltung desselben; aber auch sonst wird er in den Schriften der apostolischen Väter manchen Winken begegnen, die er gut verwerthen kann, wie insbesonders bei Hermas. Dagegen sind die Schriften der apostolischen Väter zu sehr doctrinell gehalten, als daß sie für den Kirchenhistoriker eine reiche und sichere Ausbeute von eigentlich historischen Thatsachen ergeben könnten, woher es sich auch erklärt, daß die Urtheile bezüglich des den einzelnen Schriften zu Grunde liegenden historischen Thatbestandes sosehr auseinander gehen. — [1]) Es versteht sich von selbst, daß der Laie von den Schriften der apostolischen Väter auch den rechten Gebrauch machen muß, soll er ihm anders von Nutzen sein. Es wird dies damit geschehen, wenn er sich nur einer guten und getreuen Uebersetzung bedient, falls er nicht, wie das meist vorauszusetzen ist, den griechischen Originaltext selbst versteht. Dabei wird er mit kindlicher Pietät erfüllt sein müssen, die eben gerade diese Schriften sosehr durchdringt, und er wird sich auch lebhaft in diese uralte Zeit der Kirche hineinzuversetzen haben, um eben dieser Zeit aus ihr selbst heraus das richtige Verständniß abzulauschen. Sonst aber wird er sich stets treu und fest an die katholische Kirchenlehre anschließen, welche ja immer die Norm für seinen Glauben abzugeben hat; und gerade im Lichte der ihm von seiner Kirche verbürgten Wahrheit wird er zum rechten Verständniß der Lehrdoctrin der apostolischen Väter gelangen und die ewig eine und gleiche geoffenbarte Wahrheit der christlichen Lehre von einzelnen subjectiven Anschauungen oder vorübergehenden Besonderheiten zu unterscheiden vermögen.

Anhang.

Die Fragmente des Papias und die der Apostelschüler bei Irenäus.

Im Anhange haben wir noch auf einige Fragmente zu verweisen, welche gleichfalls der Feder von Apostelschülern entstammen, aber nicht selbstständig auf uns gekommen sind und darum nicht als eigentliche Quelle unserer Theologie der apostolischen Väter zu Grunde gelegt werden konnten. Auch ist Papias kein sehr verlässiger Gewährsmann, als daß man bei ihm jene Approbation annehmen könnte, welche den apostolischen Vätern innewohnen muß, insofern sie als eigentliche Zeugen des kirchlichen Glaubens und Lebens der unmittelbar nachapostolischen Zeit auftreten sollten [1]).

---

[1]) Eusebius nennt den Papias „σφόδρα μικρὸς ὢν τον νοῦν (hist. eccl. 39, 13.). Der Zusatz in hist. eccl. 36, 2.: Ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων — ist ohne Zweifel unecht, wenn ihn auch bereits Nicephorus Call. (h. e. libr. III. 2.) gelesen hat, indem derselbe schreibt: Παπίας τε Ἱεραπολίτης, ἀνὴρ λόγῳ κεκοσμημένος καὶ τῆς γραφῆς ὡς μάλιστα ἔμπειρος (Vgl. die Leipziger Herausgeber der apost. Väter 1875, fasc. 1. p. 183. Anm. II. 1.). Nach Irenäus (adv. haer. V. 33, 3.) war Papias der Schüler des Johannes und Freund des Polykarp, ein alter Mann, der fünf Bücher geschrieben hat. Eusebius bezeichnet diese 5 Bücher näher als „λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις“, nach deren Vorrede Papias nur im mittelbaren Zusammenhange mit den Aposteln gestanden habe; derselbe wäre nur der Ohrenzeuge der Apostelschüler Aristion und des Johannes, des Presbyters, gewesen (h. e. 39, 1—7.); jedoch sagt Eusebius selbst in seiner Chronik, daß Papias nach Irenäus ein Schüler des Apostels Johannes gewesen sowie Polykarp. Hieronymus (de vir. ill. 18.) schließt sich dem Irenäus an und nennt ihn mit Eusebius (h. c. III. 36, 2.) Bischof von Hierapolis, und scheint von da an Papias in der Tradition allgemein als Apostelschüler auf.

Was nun die Fragmente des Papias betrifft, so ist vor allem zu erwähnen jenes von Irenäus adv. haer. V. 33, 3. flgd. vorgeführte, wo die auf die Auferstehung der Todten folgenden Zeiten in einer Weise beschrieben werden, daß dieselben durch eine ganz besondere Fruchtbarkeit des Bodens, namentlich an Wein und Getreide, ausgezeichnet seien, daß die Thiere untereinander friedlich verkehren und den Menschen unterworfen sein sollten. In der gleichen Beziehung sagt Eusebius [1]), Papias habe als aus einer ungeschriebenen Ueberlieferung stammend unter andern „ξένας τινὰς παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καί τινα ἄλλα μυθικώτερα“ ein nach der Auferstehung der Todten von Christus auf dieser Erde zu errichtendes 1000jähriges Reich gelehrt, indem er das von den Aposteln im Bilde mystisch Gesagte nicht verstanden; Hieronymus [2]) aber sagt im Anschlusse an Eusebius, Papias soll die jüdische „δευτέρωσις“ von 1000 Jahren aufgestellt haben, welchem Irenäus und Apollinar und die übrigen gefolgt seien, die sagen, daß nach der Auferstehung der Todten der Herr im Fleische mit den Heiligen herrschen werde; und darauf bezieht sich, wenn es in der Bibliothek des Photius heißt [3]), nach Papias und Irenäus sei das Himmelreich ein Genuß von gewissen sinnlichen Speisen. Es liegt hier offenbar die jüdische Apokalyptik zu Grunde [4]) und brauchen wir nicht viel zu bemerken, daß die Lehre vom 1000jährigen Reiche, sowie sie nach unserer Theologie der apostolischen Väter in deren Schriften vorliegt, von einem sinnlichen Genusse durchaus nichts erwähne. Sonst hat Papias nach Eusebius auch noch berichtet, wie Philippus zu Hierapolis einen Todten erweckt und Justus Barsabbas, der mit Matthias in die Apostelwahl gekommen, ohne Schaden Gift getrunken habe [5]), und nach Apolinarius [6]), wie Judas Ischariot damals, als er sich erhängte, nicht starb, sondern als großes Beispiel der Gottlosigkeit durch die ganze Welt habe wandern müssen und derselbe erst nach vielen Strafen und Leiden gestorben sei, wobei durch den Gestank der Platz, wo der Tod erfolgt, so verpestet worden, daß ihn bis heute keiner bewohnen konnte; nach Andreas von Cäsarea [7]) hätte Papias die Sünde der gefallenen Engel

---

Uebrigens scheint Hieronymus selbst keineswegs wie Eusebius die fünf Bücher der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις eingesehen zu haben. — [1]) Hist. eccl. 39, 11. 12. — [2]) De vir. ill. 18. — [3]) Cod. 232. e Stephani Gobari Opp. — [4]) Vgl. die Leipziger Herausgeber l. c. p. 181. — [5]) h. c. 39, 8—10. — [6]) Leipzg. Herausg. l. c. p. 187. Anm. V. 1. — [7]) In Apoc. c. 34. vgl. Leipzg. Herausg. l. c. p. 189. —

dahin charakterisirt, daß sie die bezüglich der Einrichtung der Erde erhaltene Mission nicht nach Gebühr erfüllten; nach Anastasius Sinaita [1]) soll Papias das ganze Hexaëmeron mystisch von Christus und der Kirche ausgelegt haben; und nach Maximus Confessor [2]) würden gemäß des Zeugnisses des Papias die Gottesfürchtigen Kinder genannt. Bezüglich des Kanons aber sollte Papias bezeugt haben, daß Markus sein Evangelium nach den mündlichen Mittheilungen des Petrus geschrieben [3]), daß Matthäus sein Evangelium hebräisch verfaßt habe, sowie Papias auch aus dem ersten Briefe des Johannes und dem (ersten) Briefe des Petrus Zeugnisse entlehnte und er auch eine andere Erzählung über ein beim Herrn vieler Sünden angeklagtes Weib darlegte, welche das Evangelium an die Hebräer enthielt [4]); und ebenso soll Papius den Inspirationscharakter der Apokalyps bezeugt haben [5]) und habe Johannes sein Evangelium dem Papias dictirt [6]).

Was nun aber die von Irenäus bewahrten Fragmente von sonstigen Apostelschülern anbelangt, so verdient hervorgehoben zu werden das Zeugniß des Apostelschülers über die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes, so daß Gott im neuen Testamente nicht nur barmherzig sondern auch gerecht sei [7]), sowie das Zeugniß von Apostelschülern, wornach die Gerechten beim Tode in das Paradies versetzt würden, aus dem der erste Mensch nach der Sünde vertrieben und auf diese Erde versetzt wurde, und wo sie bis zur Vollendung bleiben, die Unsterblichkeit antretend [8]). Ebenso beruft sich Irenäus auf das Zeugniß von Apostelschülern bezüglich des aetas senior Christi [9]) sowie bezüglich der Auslegnng der räthselhaften Zahl von Apoc. 13, 18. und endlich rücksichtlich des 1000jährigen Reiches [10]), wobei

---

[1]) Leipzg. Herausg. l. c. p. 190. — [2]) Leipzg. Herausg. l. c. p. 190. — [3]) Eusebius h. c. III. 39, 15. — [4]) Eusebius h. c. III. 39, 16. — [5]) Andreas Caesar. praef. in Apoc. p. 2, vgl. Leipzg. Herausg. l. c. p. 189. — [6]) Vatic. Alex. N. 14. Bibl. Lat. — Catena Graec. PP. in s. Joan. Lpzg. Herausg. p. 195. und 196. Die Leipziger Herausgeber (l. c. p. 180—196.) führen noch einige andere Fragmente des Papias an, auf die wir hier keine Rücksicht nehmen, insofern dieselben kaum auf unseren Papias sich beziehen, oder keinen besonders hervorzuhebenden Punkt enthalten. — [7]) Irenaeus adv. haer. IV. 27, 1. 2. 28, 1. 32, 1. Vgl. Leipzg. Herausg. l. c. p. 197—201. — [8]) Irenäus l. c. V. 5, 1. Leipzg. Herausg. l. c. p. 203. — [9]) Leipzg. Herausg. l. c. p. 202. — [10]) Lpzg. Herausg. l. c. p. 204. 205. —

er besonders den Papias meinte und woraus hervorgeht, daß man in den Kirchen, zu welchen auch Papias gehörte, das Johannesevangelium hatte [1]).

---

[1]) Leipzg. Herausg. l. c. p. 204. Anm. 18. Uebrigens bringen die Leipziger Herausgeber (l. c. p. 196—205.) noch mehrere Bezugnahmen auf Apostelschüler bei Irenäus, die wir hier übergehen, indem da mehr allgemein auf „ὁ κρείττων“ oder „ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας“ oder „superior nobis“ oder „ex veteribus quidam“ oder „presbyter“ oder „de antiquis presbyter“ oder „τίς τῶν προβεβηκότων“ oder „quidam ante nos“ oder „hi qui ante nos fuerunt c. qu. multo nobis meliores“ oder „seniores“ oder „presbyteri“ verwiesen wird.

Real-Index*).

A.

B.

C.

---

*) Es werden hier zur Orientirung solche Schlagwörter vorgeführt, welche nicht schon im Inhaltsverzeichnisse auferscheinen.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Druck von J. C. Fischer & Comp. Wien.

Druckfehler-Berichtigung.

Seite 22, 104,	Zeile 23 v. o.	statt Hegesypp	lies	Hegesipp.
„ 23,	„ 28 v. o.	„ Lghitfoot	„	Lightfoot.
„ 32,	76 u. a. O.	„ Apocalyps	„	Apocalypse.
„ 32,	79 u. a. O.	„ apogryph	„	apocryph.
„ 72,	Zeile 22 v. o.	„ Sprichw. 7, 12	„	Sprüchw. 7, 2.
„ 81,	„ 15 v. u.	„ Deut. 14, 4	„	Deut. 14, 2.
„ 81,	„ 2 v. u.	„ Jer. 24, 5	„	Jer. 24, 6.
„ 84,	„ 10 v. o.	„ Hebr. 1, 14	„	Hebr. 12, 1.
„ 84,	„ 13 v. u.	„ Phil. 4, 14	„	Phil. 4, 18.
„ 85,	„ 16 v. o.	„ 1 Petr. 1, 14	„	1 Petr. 1, 19.
„ 89,	„ 14 v. o.	„ Eccles. 28, 3	„	Ecclesiastic. 28, 3.
„ 89,	„ 17 v. o.	„ prov. 16, 27	„	prov. 16, 17.
„ 90,	„ 2 v. o.	„ Joan. c. 9	„	Joan. c. 3.
„ 90,	„ 20 v. o.	„ keine	„	eine.
„ 94,	„ 15 v. o.	„ Matth. 19, 13	„	Matth. 19, 12.
„ 94,	„ 7 v. u.	„ Act. 20, 41	„	Act. 10, 41.
„ 95,	„ 15 v. u.	„ 1 Tim. 4, 4	„	1 Tim. 1, 4.
„ 95,	„ 11 v. u.	„ Phil. 8, 9	„	Phil. 8. 9.
„ 96,	„ 19 v. o.	„ ad Mag. 8, 3	„	ad Magn. 9, 3.
„ 96,	„ 11 v. u.	„ ad Mag. 8, 3	„	ad Magn. 8, 2.
„ 99,	„ 4 v. u.	„ Eph. 4, 21	„	Eph. 4, 24.
„ 102,	„ 5 v. u.	„ alttestamentlichen	„	neutestamentlichen.
„ 123,	„ 15 v. o.	„ c. 21. v. 16	„	c. 21. v. 6.
„ 126,	„ 7 v. o.	„ c. 2. 1. v. 3	„	c. 21. v. 3.
„ 130,	„ 12 v. o.	„ 2 Ges. 2, 3	„	1 Ges. 3, 2.
„ 161,	„ 14 v. o.	„ 2 Clem. 2, 6	„	2 Clem. 2, 7.
„ 161,	„ 14 v. u.	„ c. 20, v. 7	„	50, 3. 7.
„ 223,	„ 20 v. o.	„ v. 13	„	v. 1.
„ 276,	„ 15 v. o.	„ 3 Petr. 3, 8	„	2 Petr. 3, 8.
„ 277,	„ 10 v. o.	„ Gal. 45, 2. 9	„	Gal. 5, 2. 9.

